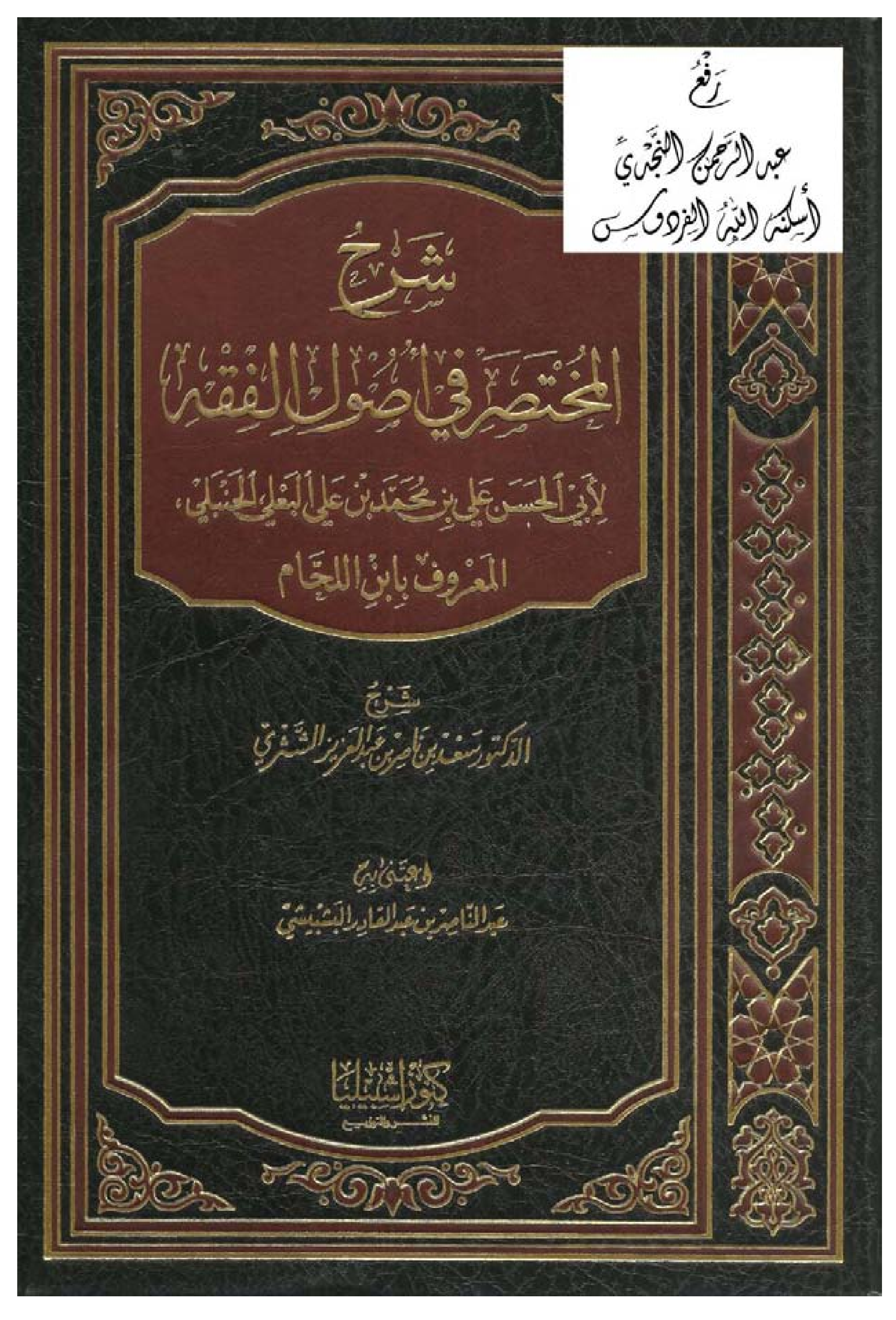

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
شرح
المختصر في أصول الفقه
لأبي الحسن علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي،
المعروف بابن اللحام
شرح
الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري
اعتنى به
عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي
كنوز إشبيليا
للنشر والتوزيع

رُفِعَ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

شرح المختصر في أصول الفقه

لأبي الحسن علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي،
المعروف بابن اللحام

شرح
الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري

اعتنى به
عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي

كنوز إشبيليا
للنشر والتوزيع

ح دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع ، ١٤٢٨ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الشثري ، سعد بن ناصر .
شرح المختصر في أصول الفقه / سعد بن ناصر الشثري .
الرياض ، ١٤٢٨ هـ
٨٠٦ ص ؛ ١٧×٢٤ سم
ردمك : ٨ - ٨٠ - ٧٠١ - ٩٩٦٠
١ - أصول الفقه ٢ - الفقه الحنبلي أ - العنوان
ديوي ٢٥١ ٢٢٥٧ / ١٤٢٨

رقم الإيداع : ٢٢٥٧ / ١٤٢٨
ردمك : ٨ - ٨٠ - ٧٠١ - ٩٩٦٠

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧
هاتف: ٤٧٤٢٤٥٨ - ٤٧٧٣٩٥٩ - ٤٧٩٤٣٥٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠
E-mail: eshbelia@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي الشرح

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾. [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار[1].

ثم إن علوم الشريعة لها من الأهمية المكانة العظمى، والمنزلة العليا إذ بتحقيقها يحصل العبد على خيري الدنيا والآخرة، ولما كان علم أصول الفقه يعتبر قاعدة الشرع إذ هو الأصل الذي يُردّ إليه كل فرع كان حرص علماء الأمة على تصنيفه وبيانه وشرحه شديداً، فوضعوا التآليف واعتنوا بشرحه وبيانه

---

(١) هذه هي خطبة الحاجة التي كان يفتتح بها النبي ﷺ خطبه ومواعظه، وللاستزادة راجع رسالة (خطبة الحاجة) للألباني رحمه الله فقد خرج طرقها وعلق عليها.

للناس، وممن ألف في علم الأصول العلامة علي بن محمد بن عباس البعلي المشهور بابن اللحام[١]، فوضع كتابه المختصر في أصول الفقه وهو كتاب حوى مسائل أصول الفقه بأخصر عبارة، إلا أن عباراته لوجازتها كانت من الصعوبة بمكان ولا سيما على المبتدئين في دراسة علم أصول الفقه، وقد وفق الله تعالى شيخنا الدكتور سعد بن ناصر الشثري حفظه الله لشرح هذا الكتاب شرحاً وافياً ففك رموزه، وبين عباراته بأوضح أسلوب، وساق العديد من الأمثلة مما زاد الشرح وضوحاً وبياناً، ولقد كان هذا الشرح المبارك في جامع القدس بحي الروابي في مدينة الرياض العامرة - حرسها الله - ولأهمية هذا الشرح رغبت في جعله مؤلفاً رجاء أن ينفع الله به مكتوباً كما نفع بأصله مسموعاً فأعانني شيخنا على ذلك، فجزاه الله خيراً، ثم إني قمت بتخريج شواهده واكتفيت في الغالب بالصحيحين إذا كان الحديث فيهما، وترجمت للأعلام بتراجم موجزة، ووضعت فهارس عامة للكتاب.

هذا والله العظيم أسأل أن ينفعني وشيخنا وكل من شارك في إخراج هذا الكتاب، ومن قرأه وعمل به ونشره، وأن يرزقنا بره وثوابه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

أبو أحمد/ عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي

الرياض

---

(١) انظر ترجمته ص(٨).

مقدمة الشرح

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين، أما بعد:

فإن أصل دين الإسلام هو كتاب الله وسنة رسوله، ومن هنا أمر الله تعالى باتباعهما قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧] وقال سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢] وإن حصل نزاع وخلاف وجب الرجوع إليهما لمعرفة الحق من الباطل قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

والقرآن والسنة عربيان، نزلا على وفق القواعد العربية، وحينئذ فمن أراد أن يعرف المعاني الحقيقية لنصوص الكتاب والسنة فعليه بالقواعد التي قررها علماء الشريعة في كتبهم الأصولية، وكان هذا الأمر العظيم من أهم الأمور التي تظهر أهمية علم الأصول، ولذا اعتنى العلماء بالتأليف الأصولي وكان ممن ألف في هذا العلم العلامة علاء الدين ابن اللحام البعلي علي بن محمد بن عباس المتوفى سنة ٨٠٣هـ حيث ألف كتابه الماتع: (القواعد والفوائد الأصولية) حيث ذكر الخلاف الأصولي في أشهر القواعد الأصولية وذكر معها أهم المسائل الفقهية المتعلقة بتلك القواعد كما ألف كتابه: (المختصر) وهو من أجمع كتب الأصول من كافة المذاهب حيث ذكر أعظم مسائل هذا العلم ولم يهمل منها إلا القليل، كما ذكر الخلاف الوارد بين العلماء في هذه القواعد؛ ولذا كان هذا الكتاب حرياً بالدراسة والشرح.

ترجمة ابن اللحام[1]

نسبه ومولده:

هو علي بن محمد بن علي بن العباس بن شيبان البعلي، الحنبلي، أبو الحسن، المعروف بابن اللحام، ولد بعد الخمسين وسبعمائة ببعلبك.

شيوخه:

تفقه على الشمس بن اليونانية، ثم على ابن رجب، فأذن له في الإفتاء، وأخذ الأصول على الشيخ شهاب الدين الزهري.

تلاميذه:

لابن اللحام تلاميذ كثر منهم: أحمد بن يوسف المرداوي الحنبلي، ومحمد ابن أحمد بن سعيد المقدسي قاضي مكة، وأبو بكر بن زيد الجراعي الحنبلي، وأحمد بن محمد بن عبادة بن عبد الغني بن منصور الدمشقي الحنبلي، ومحمد ابن محمد بن عبادة بن عبد الغني بن منصور الدمشقي الحنبلي، وعبد الرحمن ابن سليمان بن أبي الكرم، وعبد العزيز بن علي بن العز بن عبد العزيز العالم المفسر قاضي القضاة، البغدادي الأصل ثم المقدسي المنشأ.

وفاته:

توفي رحمه الله في يوم الأضحى سنة ٨٠٣هـ، وقيل سنة٨٠١هـ.

من مؤلفاته:

القواعد والفوائد الأصولية.

تجريد العناية في تحرير أحكام النهاية لمختصر البداية.

المختصر في أصول الفقه. (وهو محل هذا الشرح المبارك)

---

(١) انظر: المقصد الأرشد(٢/٢٣٧) الضوء اللامع(٥/٣٢٠) شذرات الذهب(٧/٣١).

خطبة الكتاب:

رب يسر وأعن

الحمد لله الجاعل التقوى أصل الدين وأساسه، المُبَيِّن معنى مجمل الكتاب والمبدع أنواعه وأجناسه، ....

---

* **قوله: الحمد لله:** أي الوصف والثناء بالجميل الكامل يثبته لله تعالى، وأل هنا عهدية على الصحيح، أي أن الحمد الكامل الذي لا يعتريه نقص ثابت لله تعالى، وليست للاستغراق، أو لقيام الدليل على جواز حمد غير الله.

* **قوله: التقوى:** أي العمل الصالح الذي يجعله العبد واقياً من عذاب الله وسخطه فيشمل الأقوال كالشهادتين، والاعتقاد كمحبة الله، والأفعال كالصلاة وغيرها؛ وأساس الدين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسوله الله وأصله القرآن العظيم.

وكتاب الله واضح المعالم يمكن للبشر أن يفهموا معناه قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩] وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٤٠] وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ومن أجل جعل الناس يتمسكون بهذا الكتاب جعل بعضه يفسر بعضاً كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزمر: ٢٣] والقرآن محتوٍ على أنواع عديدة من أنواع كلام العرب اعتنى العلماء بتفصيلها في كتب علوم القرآن؛ ومن المعلوم أن العباد لا تلحقهم المصائب إلا بسبب ذنوبهم فالله لا يظلم أحداً قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠] ومن ذلك عدم دخول الإنسان تحت هداية القرآن.

المانع أولي الجهل من اتباعه، والمانح العلماء اقتباسه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة عبد أدأب في طاعة مولاه جوارحه وأنفاسه، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي طهر باتباعه المؤمنين وأذهب عنهم كيد الشيطان وأرجاسه. صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاة دائمة تبوء قائلها اتباع الحق، وتوضح له التباسه. أما بعد.

فهذا مختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام الرباني أبي عبد الله أحمد

---

* قوله: المانع أولي الجهل من اتباعه: الجهل هنا ليس عدم العلم وإنما المراد به الاعتداء كما قال الشاعر: **ألا لا يَجهَلَن أَحَدٌ عَلَينا**(١).

* قوله: والمانح العلماء اقتباسه: المنح: الإعطاء، والاقتباس: القدرة على أخذ الأحكام منه كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٣].

وشهادة أن لا إله إلا الله الإقرار بأن العبادة حق لله فلا نصرف شيئاً من العبادة لغيره.

والشهادة للنبي ﷺ بأنه عبد لله فلا يعطى شيئاً من حقوق الخالق سبحانه، وبأنه رسول الله فنصدقه في خبره ونطيعه في أمره ولا نعبد الله إلا بما جاء به.

والصلاة على رسول الله ﷺ من الأعمال الصالحة التي يثيب الله عليها، ومن أنواع الثواب الهداية للحق والتفريق بينه وبين الباطل.

* قوله: فهذا مختصر..: ذكر المؤلف منهجه في هذا الكتاب ـ كتاب المختصر ـ وهو كتاب سهل مختصر، والاختصار استيفاء المعنى مع تقليل الألفاظ.

---

(١) هذا شطر بيت للشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم من معلقة له، وتمامه: فَنَجهَلَ فَوقَ جَهلِ الجاهِلين.

ابن محمد بن حنبل الشيباني(١) ﷺ اجتهدت في اختصاره وتحريره وتبيين رموزه وتحبيره، محذوف التعليل والدلائل مشيراً إلى الخلاف والوفاق في غالب المسائل مرتباً ترتيب أبناء زماننا مجيباً سؤال من تكرر سؤاله من إخواننا، والله سبحانه المسؤول أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم نافعاً صواباً، وأن يثبت أمورنا وأن يجعل التقوى شعاراً لنا وجلباباً، بمنه وكرمه. فنقول وبالله التوفيق:

فمن أراد أن يعرف غالب مباحث الأصول ويتصورها تصوراً إجمالياً فعليه بهذا الكتاب، وقد استوعب فيه أقوال العلماء بعبارة مختصرة سهلة، وحذف الأدلة، وقدم القول الراجح في المذهب ثم أورد بقية الأقوال، وربط بين المسائل ووضح أسباب الخلاف في كثير من المسائل، من حفظ هذا الكتاب وفهم معانيه واستطاع تطبيق القواعد على الفروع فهو فقيه الإسلام، وما أعظم حاجة الأمة إلى من كان كذلك؛ ولم يقتصر المؤلف على المذهب فقط كما يوهم لفظه ولكنه استوعب أكثر الأقوال حتى من الطوائف والفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة.

* قوله: مرتب ترتيب أبناء زماننا...: يعني أنه قدم ما يتعلق بمباحث الأحكام أولاً، ثم مباحث الأدلة، وجعل مباحث الألفاظ بعد مباحث السنة، ثم ذكر مباحث الاجتهاد، والتقليد، والتعارض، والترجيح، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل ذلك.

والخالص من الأعمال هو ما أراد صاحبه به وجه الله تعالى رغبة في الأجر

---

(١) انظر ترجمة الإمام أحمد، إمام أهل السنة رحمه الله في الجرح والتعديل(١/٢٩٢) وحلية الأولياء (٩/١٦١) تاريخ بغداد (٤/٤١٢) طبقات الحنابلة (١/٤) تاريخ دمشق (٥/٢٥٢) سير أعلام النبلاء (١١/١٧٧) وطبقات الشافعية (٢/٢٧) وطبقات الحفاظ(١/١٨٩).

....

الأخروي، وذلك لأن الأجر مرتبط بالنية كما قال النبي ﷺ: «**إنما الأعمال النيات وإنما لكل امرئ ما نوى**»[1] والنافع من الأعمال ماله ثمرة بحيث يزداد أجر الإنسان كلما وجد انتفاع بذلك العمل، ولذلك يحرص المؤمنون على زيادة أجورهم بجعل أعمالهم وقرباتهم يتعدى نفعها إلى أكبر قدر ممكن.

والصواب من الأعمال ما كان موافقاً لهدي الإسلام على وفق طريقة النبي ﷺ لأن ما لم يكن كذلك فهو بدعة مردودة على صاحبها.

(١) أخرجه البخاري(١) ومسلم(١٩٠٧).

أصول الفقه مركب من مضاف ومضاف إليه. وما كان كذلك، فتعريفه من حيث هو مركب إجمالي لقبي، وباعتبار كل من مفرداته تفصيلي.

فأصول الفقه بالاعتبار الأول: العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية التفصيلية ....

* قوله: **أصول الفقه مركب من مضاف ومضاف إليه**: المضاف هو كلمة: أصول، والمضاف إليه: الفقه.

* قوله: **وما كان كذلك**: أي أن الأسماء المركبة إذا أردنا أن نعرف معناها فلابد أن نعرف معناها حال تفريق مفرداتها وحال اجتماعها.

* قوله: **فتعريفه من حيث هو مركب إجمالي لقبي، وباعتبار كل من مفرداته تفصيلي**: أي أن أصول الفقه له نوعان من أنواع التعريفات:

النوع الأول: التعريف الإجمالي: وهو تعريف أصول الفقه جملة واحدة - ويسمى التعريف اللقبي - باعتبار كلمة أصول الفقه علماً ولقباً على العلم المعروف.

النوع الثاني: التعريف التفصيلي: بأن نعرف كلمة (أصول) وحدها، ونعرف كلمة (الفقه) وحدها، فهناك نوعان من أنواع التعريفات: التعريف الإجمالي اللقبي، والتعريف التفصيلي.

* قوله: **فأصول الفقه بالاعتبار الأول**: يعني بالاعتبار الأول الإجمالي اللقبي بحيث نعرف أصول الفقه كجملة واحدة، وكلقب واحد.

* قوله: **العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى...**: هذا هو تعريف علم أصول الفقه: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية".

....

هل أصول الفقه هو العلم بالقواعد؟ أو أن أصول الفقه هو القواعد نفسها؟

المقصود بالعلم هنا الإدراك، والقواعد هنا هو المدرك، وعلماء الأصول لهم منهجان في التعريف اللقبي لهذا العلم، منهم من يعرف العلم بالإدراك فيقول مثلاً: أصول الفقه العلم. ومنهم من يعرفه بالمدرك فيقول: القواعد. والتعريف بالمدرك أرجح، لأن أصول الفقه هو أصول الفقه سواء وجد أحد يعلمه أو لم يوجد، ويقال: هذا كتاب أصول الفقه، ولو لم يوجد هناك إدراك فالأرجح أن يعرف علم أصول الفقه بأنه القواعد مباشرة؛ فما المراد بالقواعد؟

يعني الأحكام الكلية التي يحكم بها على جزئيات عديدة، لأن الأحكام التفصيلية ليست من أصول الفقه.

إذن أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بواسطتها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

ما المراد بكلمة استنباط؟.

يعني: استخراج، فالألف والسين والتاء للطلب، ونبط الشيء بمعنى أخرجه[١] فكأنه يطلب في هذا العلم كيفية استخراج الأحكام الشرعية الفرعية، وبهذا القيد يخرج من التعريف القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط غير الأحكام الشرعية مثل الطب، فالقواعد الأصولية يستخرج بها أحكام شرعية فرعية، ويخرج أيضا علم النحو، فالنحو علم قواعد يتوصل بها إلى معرفة أحكام الألفاظ، ولا يتوصل بها مباشرة إلى الأحكام الشرعية الفرعية.

---

(١) انظر مادة: (ن ب ط) في النهاية(٥/٧) ولسان العرب(٧/٤١٠) ومختار الصحاح ص(٢٦٨).

عن أدلتها التفصيلية.

إذن المراد بعلم أصول الفقه: كيفية استنباط أحكام الفروع الفقهية.

ما المراد بالأحكام الفرعية؟

ينبغي أن نلاحظ أن القواعد الأصولية طريقة لفهم الأدلة الشرعية فنستخرج بواسطتها أحكاماً من جميع العلوم الإسلامية؛ لأن قواعد الأصول يستخرج بها قواعد أصولية، مثلاً: قاعدة «الأمر للوجوب» من أين أخذناها؟ من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...﴾ [الأحزاب: ٣٦] من أين أخذنا أن جميع الأوامر للوجوب؟ من كون الأمر فيها نكرة في سياق النفي فيفيد العموم، فأخذنا بواسطة قاعدة أصولية قاعدة أخرى، فالقواعد الأصولية نستخرج بها أحكاماً أصولية، وكذلك نستخرج بها أحكاماً في مباحث العقيدة، فقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟...﴾ [النساء: ١٣٦] آمنوا: فعل أمر، وفعل الأمر يفيد الوجوب، هذا في وجوب الإيمان.

هل وجوب الإيمان حكم فرعي أو هو حكم عقدي؟

نقول: حكم عقدي، فمباحث علم الأصول يؤخذ منها أيضاً الأحكام العقدية. وكذلك في التفسير، قاعدة: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) هذه قاعدة أصولية نفهم بها القرآن الكريم ونفسر القرآن بها. وكذلك نأخذ من علم الأصول مسائل حديثية ونحو ذلك.

فقول المؤلف: الفرعية، ليس المراد به الأحكام الموضوعة في الكتب الفقهية.

* وقوله: **عن أدلتها التفصيلية**: أدلتها، الهاء هنا تعود على الأحكام

وبالثاني الأصول الآتي ذكرها.

وهي جمع أصل. وأصل الشيء ما منه الشيء. أو ما استند الشيء في وجوده إليه. أو ما ينبني عليه غيره.

الشرعية، ولو قال: من أدلتها لكان أولى، فنستنبط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، مثال ذلك: قوله عز وجل: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] هذا دليل تفصيلي، فالقرآن الكريم ككل دليل إجمالي لكن قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ هذا دليل تفصيلي، فنأخذ من هذا الدليل التفصيلي وجوب الصلاة من خلال قاعدة الأمر يفيد الوجوب.

* **قوله: وبالثاني الأصول الآتي ذكرها**: المراد بالثاني تعريف أصول الفقه بالاعتبار التفصيلي بحيث نعرف كل لفظ على حده، وأصول الفقه هي أدلة الفقه، ما هي أدلة الفقه؟ هي الكتاب، والسنة، والإجماع، إلى آخره، وستأتي.

* **قوله: وهي جمع أصل**: يعني أن الأصول جمع أصل.

* **قوله: وأصل الشيء**: الأصل في اللغة للعلماء فيه أقوال عديدة:.

* **قوله: ما منه الشيء**: هذا هو القول الأول: أن أصل الشيء في اللغة ما منه الشيء، يعني ما يكون منه الشيء، ولذلك في اللغة يقال: أصل الشجرة هو البذرة التي تكون الشجرة منها. والشيء في قولهم: ما يكون منه الشيء. بمثابة الفرع، فالفرع ينتج عن أصله، فهذا هو التعريف الأول للأصل في اللغة.

* **قوله: أو ما استند الشيء في وجوده إليه**: هذا هو القول الثاني: أن الأصل هو ما استند الفرع في وجوده إليه، فالفرع في وجوده اعتمد على ذلك الأصل.

* **قوله: أو ما ينبني عليه غيره**: هـذا هـو القول الثالث في تعريف الأصل

أو ما احتيج إليه. أقوال.

في اللغة: أن أصل الشيء هو الذي ينبني عليه غيره، والفرع هو الذي يبنى على غيره.

* **قوله: ما احتيج إليه**: هذا تعريف رابع للأصل في اللغة: وهو الذي يُحتاج إليه، والفرع هو الذي احتاج لغيره.

هذه أقوال عديدة في تفسير الأصل في اللغة ولا يترتب على الترجيح فيها شيء، مع أن الراجح قول آخر غير ما ذكره المؤلف من الأقوال هنا وهو أن أصل الشيء في اللغة أساسه.

ويطلق لفظ الأصل عند علماء الشريعة إطلاقات متعددة منها:

- الأول: الدليل، ومنه قولهم: أصل وجوب الصلاة قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

- الثاني: القاعدة المستمرة، ومنه قولهم: أكل الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

- الثالث: المقيس عليه، كقولهم: الخمر أصل يقاس عليه الحشيش في التحريم لاسكارهما.

- الرابع: الراجح، كقولهم: الأصل براءة الذمة. وبعضهم يجعل هذا الإطلاق هو الإطلاق الثاني.

*****

والفقه لغة الفهم.

والفهم إدراك معنى الكلام بسرعة، قاله ابن عقيل[١] في الواضح.

والأظهر لا حاجة إلى قيد السرعة.

وحد الفقه شرعاً: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

---

* **قوله: والفقه:** هذا هو القسم الثاني من أقسام كلمة أصول الفقه، لأننا نعرف أصول الفقه بالاعتبار التفصيلي.

* **قوله: والفقه لغة الفهم:** فالفقه في اللغة هو الفهم[٢]. ما هو الفهم؟.

* **قوله: إدراك معنى الكلام بسرعة:** إدراك يعني معرفة، وبعضهم يقول: إدراك معنى الكلام ولا يقيده بلفظ السرعة؛ لأن من تأخر فهمه يقال له: فقه المسألة، هذا تفسير لكلمة الفقه في اللغة.

* **قوله: وحد الفقه شرعاً العلم بالأحكام الشرعية...:** هذا تعريف الفقه في الاصطلاح، أنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فهو قصر الفقه بالعلم بمسائل الفروع فقط، وأما مسائل الأصول فإن المؤلف لا يجعلها داخلة في الفقه.

---

(١) أبو الوفا علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، فقيه حنبلي أصولي ولد سنة ٤٣١هـ وتوفي سنة ٥١٣هـ له مؤلفات منها: الفنون، والجدل، وعمد الأدلة، والواضح.

انظر: المنتظم (٢١٢/٩) سير أعلام النبلاء (٤٤٣/١٩) ذيل طبقات الحنابلة (١٤٢/١) المقصد الأرشد (٢٤٥/٢) المنهج الأحمد (٢١٥/٢).

(٢) انظر مادة (ف ق هـ) في لسان العرب (٥٢٣/١٣) ومختار الصحاح ص(٢١٣).

والفقيه من عرف جملة غالبة - وقيل: كثيرة - منها عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

فقوله: العلم؛ لأن الفقه صفة للنفس ولذا عرف الفقه بالإدراك، وقوله: الأحكام؛ لإخراج العلم بالصفات والذوات.

وقوله: الشرعية: أي التي مصدرها الشرع، لإخراج العلوم غير المنسوبة للشرع، أي ما لا يستخرج بدليل شرعي.

وقوله: عن أدلتها: أي أن علم المقلد لا يكون فقهاً؛ وإنما يكون العلم بالأحكام الشرعية فقهاً إذا كان من أهل الاجتهاد، وفقهاء الحنابلة في الغالب يجعلون معرفة الفقيه بالأحكام الشرعية على نوعين:

الأول: معرفة للأحكام بالفعل، بأن يكون سبق للمجتهد أن اجتهد فتوصل إلى هذه الأحكام.

الثاني: معرفة للأحكام بالقوة، بأن يكون لديه قدرة على معرفة الأحكام وإن لم يسبق له اجتهاد فيها.

* **قوله: والفقيه من عرف جملة غالبة...:** أي أن الفقيه هو الذي عرف جملة غالبة من أحكام الفروع، ولا يشترط فيه أن يعرف الجميع وإنما يشترط فيه أن يكون لديه القدرة على استخراج الحكم.

لماذا قلنا: جملة غالبة؟

لأنه لا يحيط بجميع الأحكام الفقهية أحد من البشر؛ ولإدخال الأئمة الذين أجابوا في بعض المسائل بقولهم: لا أدري. لأنه لو اشترطنا معرفة جميع الفروع وجميع أحكام الفروع، لكان أولئك الأئمة ليسوا بفقهاء لكنهم بالإجماع فقهاء، فدل ذلك على أنه لا يشترط معرفة حكم جميع المسائل.

وأصـول الفقـه فـرض كفايـة، وقيـل: فرض عين. والمـراد للاجتهـاد.

ولابـد أن يكـون الفقيه عارفاً بهذه الفروع من الأدلة، لو جاءنا إنسان يحفظ كتـب الفقه كلها، ولا يعـرف كيفية استنبـاط هـذه الأحكـام من أدلتهـا، فإنه لا يسمى فقيهاً، وإنما يسمى فروعياً؛ لأن الفقيه لا بد أن يكون مجتهداً بحيث يأخذ الحكـم مـن الدليل التفصيلي، أما إذا كان عارفاً بأقوال الفقهاء حافظاً لها فقط، فإنه لا يسمى فقيهاً، وإنما يسمى فروعياً.

إذن فالفقيه هو من عرف جملة غالبة من أحكام الفروع عن أدلتها التفصيلة يعني أخذها من الدليل التفصيلي بالاستدلال، يعني بطريقة الاجتهاد وبعضهم يعبر بلفظة: كثيرة، بـدل: غالبة، فالغلبة لابـد أن تكـون أكثر مـن النصـف، والكثيرة لا يشترط فيها ذلك.

* **قولـه: وأصول الفقه فرض كفاية، وقيل فرض عين:** اختلف العلماء في حكم تعلم أصول الفقه على قولين:

القـول الأول: أنـه فرض كفاية، لأنه لابـد أن يكـون في الأمـة أهل اجتهاد يُسألون عـن مسـائل الشـرع، ولا يمكـن أن يكـون المرء مـن أهـل الاجتهاد حتى يعرف علم أصول الفقه[١].

القول الثاني: بأنه فرض عين يجب على كل واحد[٢].

* **قولـه: والمراد للاجتهاد:** أي أن علم أصول الفقه فرض عين في حق من أراد الاجتهاد، أمـا مـن لم يـرد الاجتهاد فإنه في حقه فرض كفاية. وبالتالي فإن النزاع لم يتوارد على محل واحد.

---

(١) انظر المحصول للرازي (١/ ٢٢٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٧).

قاله أبو العباس[١] وغيره.

وأوجب ابن عقيل وابن البناء[٢] وغيرهما تقدم معرفتها.

وأوجب القاضي[٣] وغيره تقدم معرفة الفروع.

* **قولـه: قالـه أبـو العباس وغيره:** يعـني شيخ الإسـلام ابـن تيمية وغيره، فحينئذ بين أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد.

* **قولـه: وأوجـب ابـن عقيـل وابن البناء وغيرهما تقدم معرفتها:** هل يجب تقديم تعلم الفروع على الأصول، أو يجب تقديم تعلم الأصول على الفروع؟ في ذلك خلاف على أربعة أقوال:

فابن عقيل يقول: يجب تقديم تعلم الأصول على الفروع.

* **قولـه: وأوجـب القاضـي:** القاضـي يقـول: يجب تقديم تعلم الفروع على الأصـول[٤]، وبعضـهم يقـول بعـدم وجوب تقديم أحدهما، وإنما الأولى تقديم الفروع، وآخرون يقولون: الأولى تقديم الأصول ولكل وجهته.

---

(١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، محدث مفسر أصولي فقيه حنبلي، لـه اجتهادات، ولـد سنة ٦٦١هـ بحران، وتوفي سنة ٧٢٨ بدمشق. له مؤلفات منها: منهاج السنة، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام، والعدة شرح العمدة، وشرح حديث النزول.
انظر: البداية والنهاية(١/ ١٣٥) تذكرة الحفاظ(٤/ ١٤٩٦) ذيل طبقات الحنابلة(٢/ ٣٨٧).

(٢) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنا البغدادي، فقيه حنبلي مؤرخ، ولد سنة٣٩٦هـ وتوفي سنة ٤٧١هـ ببغداد. من مؤلفاته: شرح الخرقي، وشرح المجرد.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٤٤) المقصد الأرشد (١/ ٣١٠) المنهج الأحمد(٢/ ١٣٨).

(٣) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء ولد سنة ٣٨٠هـ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ. فقيه حنبلي أصولي مفسر. من مؤلفاته: أحكام القرآن، وإبطال التأويلات لأخبار الصفات، والعدة.
انظر: تاريخ بغداد(٢/ ٢٥٦) طبقات الحنابلة(٢/ ١٩٣) سير أعلام النبلاء(١٨/ ٨٩).

(٤) انظر العدة في أصول الفقه(١/ ٧٠).

الدليل لغة: المرشد. والمرشد: الناصب، والذاكر، وما به الإرشاد.

واصطلاحاً: ....

وعادة علماء الشرع تقديم تعليم الفروع وتعلمها، وإن قدم بعضهم لكتبهم الفقهية بمقدمات أصولية، ولكن هذا في الكتب الخلافية المطولة، ومن هنا يحسن تقديم تعلم بعض المسائل الفقهية التي يحتاج لها الإنسان في عمله قبل تحصيل رتبة الاجتهاد، وليس المشترط تقديم تعلم جميع مسائل الفروع؛ وقد حررت الخلاف في ذلك في كتاب (الأصول والفروع)[1].

* **قوله: الدليل لغة المرشد...:** لفظ المرشد، والدليل في لغة العرب يطلق على ثلاثة أشياء[2].

الأول: الناصب للدليل، مثال ذلك: إذا وضع إنسان علامة في الطريق ليسترشد بها، فهذا الإنسان ناصب ويسمى مرشداً، ويسمى دليلاً.

الثاني: الذاكر، مثال ذلك: إذا قلت لك: إن هذه العلامة تدل على الشيء الفلاني فإنني حينئذ أكون مرشداً، فالذاكر للدليل يسمى مرشداً.

الثالث: ما به الإرشاد، يعني العلامة التي وضعت في الطريق هذه تسمى مرشدة وتسمى دليلاً، هذا كله تعريف لغوي.

* **قوله: واصطلاحاً:** اختلف العلماء فيه على أقوال:

القول الأول: أنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

---

(١) انظر ص(١٠٠-١٠٤) من كتاب الأصول والفروع، وهو رسالة الماجستير لشيخنا سعد - حفظه الله - وهي رسالة ماتعة، وقد تم طباعتها في مجلد كبير، طبعته دار كنوز إشبيليا بالرياض.

(٢) انظر مادة(د ل ل) في لسان العرب، ومختار الصحاح.

ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، عند أصحابنا وغيرهم.

قال أحمد رضي الله عنه: الدال الله عز وجل، والدليل القرآن، والمبين الرسول ﷺ، والمستدل أولو العلم، هذه قواعد الإسلام.

---

* **قوله: ما يمكن:** لأنه قد يوجد الدليل ولا يتفكر فيه أحد ولا يتوصل فيه أحد إلى الصواب ليس لعيب فيه، وليس لكونه غير دليل، وإنما لعدم النظر فيه.

* **قوله: بصحيح النظر فيه:** لأنه لو نظر فيه بنظر فاسد لما توصل إلى المطلوب، وبهذا القيد تخرج الاستدلالات الفاسدة فإنها ليست دليلاً.

* **قوله: إلى مطلوب خبري:** المراد بالمطلوب الخبري ما يقصده المستدل من إثبات النسبة بين أمرين أو نفيهما كقولنا: العلم نافع، والصلاة واجبة، وبذلك تخرج التعريفات فإنه يراد بها تصور الأشياء المفردة، وليس المراد بها التصديق بإثبات نسبة بين شيئين. ويعم ما كان ظنياً ويعم ما كان قطعياً، فالدليل يسمى دليلاً سواء أوصل إلى الظن أو أوصل إلى القطع، مثال ذلك: الآية من القرآن دليل لأنه يتوصل بها إلى القطع، ومفهوم المخالفة دليل أيضاً، وإن كنا لا نفهم أو لا نأخذ من مفهوم المخالفة إلا الظن، لأن الدليل يطلق على ما يوصل إلى الظن على هذا المنهج وهو اختيار الجمهور.

* **قوله: قال أحمد رضي الله عنه: الدال الله عز وجل[1]....:** تقدم معنا أن الدليل لغة يطلق على الناصب للدليل وعلى الذاكر له وعلى العلامة المستدل بها، والمنقول عن الإمام يجعل الناصب للدليل يسمى: دالاً، ولا يسمى: دليلاً والذاكر للدليل يسمى: مُبَيِّناً، والعلامة المستدل بها تسمى: دليلاً.

---

(١) انظر شرح الكوكب المنير للفتوحي ص(١٦).

وقيل: يزاد في الحد إلى العلم بالمطلوب؛ فتخرج الأمارة.

وجزم به في الواضح. وذكر الآمدي[1] قول الأصوليين وأن الأول قول الفقهاء.

وقد وافق جماعة من الأصوليين الإمام أحمد في جعل الدال غير الدليل، وإن كان أكثر الأصوليين على أن اسم الدليل يشمل الدال.

* **قوله: وقيل: يزاد في الحد إلى العلم بالمطلوب:** القول الثاني في تفسير الدليل: أنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب الخبر، والمراد بالعلم: القطع والجزم؛ لأنهم يقولون: الدليل هو الموصل إلى القطع والجزم، أما إذا كان لا يوصل إلى القطع وإنما يوصل إلى الظن فقط، فإننا لا نسميه دليلاً، بل نسميه أمارة، وهذا القول ضعفه المؤلف لأنه صدره بقوله: وقيل.

* **قوله: فتخرج الأمارة:** لأن الأمارة ما يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن بمطلوب خبري عندهم بخلاف الدليل فهو الموصل إلى القطع.

* **قوله: وجزم به في الواضح[2]:** يعني أن ابن عقيل الحنبلي اختار القول الثاني بحصر مسمى الدليل فيما يوصل للقطع.

* **قوله: وذكر الآمدي قول الأصوليين وأن الأول قول الفقهاء:** يعني أن العلامة الآمدي يقول[3]: إن الأصوليين يقولون: الدليل هو ما يمكن التوصل

---

(١) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي، فقيه شافعي أصولي منطقي، ولد بآمد سنة ٥٥١هـ وتوفي بدمشق سنة ٦٣١ هـ. من مؤلفاته: إبكار الأفكار، ومنتهى السول، والإحكام. انظر: وفيات الأعيان (٢٩٣/٣) سير أعلام النبلاء (٣٦٤/٢٢) طبقات الشافعية للإسنوي (١٣٧/١) البداية والنهاية (١٤٠/١٣).

(٢) انظر الواضح لابن عقيل (٣٢/١) قال: فما أفضى بالناظر فيه إلى الظن فهو أمارة، وما أفضى به إلى العلم فهو دلالة.

(٣) انظر الإحكام للآمدي(٢٧/١).

وقيل: قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر.

بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، وأن الفقهاء يطلقونه على ما يوصل إلى ظن، وما يوصل إلى قطع، وهذه النسبة من الآمدي ليست بصحيحة فإن أكثر الأصوليين على اختيار المنهج الأول، أن الدليل يطلق على الموصل للمطلوب سواء كان قطعياً أو ظنياً.

* **قوله: وقيل: قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر:** هذا قول ثالث في تفسير الدليل وهو اصطلاح علماء المنطق حيث قالوا: إن الدليل قولان ينشأ عنهما - أي عن هذين القولين، أو عن تركيب هذين القولين - قول آخر هو النتيجة، مثال ذلك: محمد أطول من عمرو، وعمرو أطول من سعيد، فمحمد أطول من سعيد، فهذان قولان: القول الأول: محمد أطول من عمرو، والقول الثاني: عمرو أطول من سعيد، ينتج عنهما قول آخر وهو: محمد أطول من سعيد، هذا تعريف ثالث للدليل وهذا هو تعريف المناطقة للدليل.

مثال آخر: محمد طويل، وكل طويل يستطيع مس المصباح، هنا قولان: القول الأول: محمد طويل، القول الثاني: كل طويل يستطيع مس المصباح، فينتج عنهما قول ثالث وهو: أن محمداً يستطيع مس المصباح.

وقوله: فصاعداً، يعني أن الدليل المنطقي قد يبنى على جمل متعددة أكثر من جملتين بحيث يبنى على ثلاث جمل، أو أربع جمل، أو أكثر من ذلك كقولنا: محمد أطول من خالد، وخالد أطول من ناصر، وناصر أطول من سعيد فينتج عنه أن محمداً أطول من سعيد؛ وهذا يسمى عند المناطقة القياس المركب، وقد وقع خلاف بينهم في جوازه؛ وبذا نعلم أن جمهور المناطقة لا يقصرون مسمى الدليل على ما هو قطعي.

وقيل: يستلزم لنفسه فتخرج الأمارة.

والنظر: الفكر الذي يطلب به علم أو ظن.

---

* **قوله: وقيل: يستلزم لنفسه فتخرج الأمارة:** وقيل في تعريف الدليل بأنه قولان فصاعداً، يستلزم لنفسه قولاً آخر وهذا قول بعض المناطقة، فقوله هنا يستلزم: يخرج به الأمارة لأنه يفهم بها القول الآخر، وليس القول الآخر مستلزماً للقولين السابقين.والتفريق بين الأمارة وبين الدليل بهذا الفرق فيه نظر، فإن الدليل لا يقال بأنه يستلزم لنفسه، فإن جماهير الأصوليين والفقهاء على أن الدليل هو الموصل إلى المطلوب الخبري سواء كان بطريق الالتزام أو بغيره.

ومما سبق نعلم أن الدليل عند المناطقة متعلق بالألفاظ والأقوال، بينما الدليل عند الأصوليين قد يكون من غير الألفاظ والأقوال، وطريقة الأصوليين يسير عليها أصحاب الفنون الأخرى.

وهل المطلوب الخبري يحصل بذات الدليل كما قال المعتزلة ـ وهو القول بالتولد ـ أو يحصل بجعل الله تعالى بدون أن يكون لذات الدليل أي تأثير كما قال الأشاعرة ـ ولذلك قالوا: لا تأثير لقدرة العبد فيه ـ أو أن الدليل سبب له تأثيره ولكن تأثيره مقيد بجعل الله تعالى كما قال أهل السنة والجماعة، أو باللزوم العقلي كما قال الفلاسفة؛ أربعة أقوال في المسألة ولعلنا نفصل الكلام في ذلك عند بحث مسألة مفاد الخبر المتواتر.

* **قوله: والنظر: الفكر الذي يطلب به علم أو ظن:** النظر في اللغة يطلق على رؤية العين، وعلى الانتظار، وعلى التأمل والتفكر، وأهل الاصطلاح يستعملون كلمة النظر في الإطلاق الأخير؛ ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] والفكر يراد به العملية الذهنية التي

والعلم يحد عند أصحابنا.

قال في «العدة» و«التمهيد»: هو معرفة المعلوم على ما هو به.

تكون عند الإنسان للتأمل في الأشياء، وقوله هنا: الذي يطلب به علم أو ظن: يخرج به الفكر في الصفات النفسية التي لا يطلب بها علم أو ظن.

* **قوله: والعلم يحد عند أصحابنا:** يعني أن العلم يمكن تعريفه عند الجماهير، وقالت طائفة: بأن العلم لا يمكن تعريفه، إما لكون العلم معلوماً، وبالتالي لا نستطيع أن نوجد له تعريفاً، وإما لكون العلم هو مبدأ العلوم ومن ثم لا بد أن يكون مرتكزاً لغيره من التعريفات، والجماهير على أن العلم يمكن تعريفه ويمكن حده. وإذا كان كذلك فلابد من بيان مناهج العلماء في تعريفه.

* **قوله: هو معرفة المعلوم على ما هو به:** هذا هو القول الأول في تعريف العلم، وقوله: معرفة المعلوم، أي أن العلم بالمعلوم يعني بالشيء الذي توجه إليه العلم، وقوله: على ما هو به، يعني أن هذا العلم موافق للواقع ولا يخالف حقيقة الأمر، وحينئذ فمعرفة الشيء على غير حقيقته لا تسمى علماً بل هي جهل.

وانتقد هذا التعريف بعدد من الانتقادات منها:

ـ أنه لم يشر في هذا التعريف إلى كون العلم لابد فيه من الجزم.

ـ ومنها أنه أدخل كلمة المعلوم في التعريف، والمعلوم لا يعرف إلا بعد معرفة العلم، والمعرفة من مرادفات العلم، وهم لا يصححون تعريف الشيء بمرادفه.

والأصح: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

فيدخل إدراك الحواس كالأشعري[1]، وإلا زيد في "الأمور المعنوية".

---

* **قولـه: والأصـح: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض:** هذا قول آخر في تعريف العلم: أن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، فقوله: صفة، لإخراج الذوات فإنها ليست من العلم في شيء، وقوله: توجب تمييزاً، يعني يحصل صاحبها بواسطة هذه الصفة على القدرة التي تمكنه من الفصل بين الأشياء وبين حقائق المخلوقات، وقوله: لا يحتمل النقيض؛ لإخراج الظن فإن الظن يحتمل النقيض. فعلى هذا التعريف فإن ما يدركه الإنسان بواسطة حواسه يكون داخلاً في العلم، مثال ذلك: شاهدت الجدار، فتكون معرفتك بالجدار علماً، وهذا هو رأي جماهير أهل العلم، ويكون بهذا قد وافق الأشعري وغيره.

* **وقوله: فيدخل إدراك الحواس...:** قال طائفة: بأن إدراك المحسوسات لا يسمى علماً وحينئذ زادوا في التعريف قولهم: في الأمور المعنوية، لإخراج الأمور الحسية، وقد اختلف أهل الأصول في إدراك الحواس هل يدخل في مفهوم العلم؟ فأثبت ذلك الأشعري ونفاه الأكثر، وبنى بعضهم نفي دخول إدراك الحواس في مفهوم العلم على احتمال غلط الحس، والصواب أن الإدراك بالحس يغاير مفهوم العلم؛ لأن العلم ينتج عن الإدراك الحسي، فالإدراك الحسي دليل يحصل به العلم، وفرق بين الدليل والمدلول؛ ونفي إطلاق اسم

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري؛ متكلم كان معتزلياً ثم اختار مذهباً عرف باسمه ثم عاد لمذهب أهل السنة والجماعة، وقد اشتهر بالرد على المعتزلة، ولد سنة ٢٧٠هـ بالبصرة، وتوفي سنة ٣٢٤هـ ببغداد. من مؤلفاته: (الإبانة عن أصول الديانة) و(مقالات الإسلاميين).
انظر: تاريخ بغداد (١١/٣٤٦) سير أعلام النبلاء (١٥/٨٥) طبقات الشافعية لابن السبكي (١/٧٢).

وقيل: لا يحد.

قال أبو المعالي[1]: لعسره، قال: لكن يميز ببحث، وتقسيم، ومثال.

العلم على إدراك الحواس بناء على القول بانتفاء العلم بمجرد أي احتمال وهو قول خاطئ سيأتي بيان أدلة تخطئته.

وما تقدم من تعريف العلم هو المنهج الأول القائل بأن العلم يمكن تعريفه، وهناك قول آخر بأن العلم لا يمكن تعريفه.

* **قولـه: وقيل: لا يحد، قال أبو المعالي: لعسره:** القول الثاني في تعريف العلم: أنه لا يمكن تعريفه، والذين قالوا بعدم إمكانية تعريف مصطلح العلم اختلفوا في سبب عدم إمكانية تعريفه، فقال أبو المعالي: لا يمكن تعريفه لعسره، أي لصعوبته وصعوبة وجود تعريف دقيق يمكن أن يجعل حداً للعلم.

* **قولـه: قال: لكن يميز ببحث وتقسيم ومثال:** قيل بأنه لا يمكن تعريف العلم بواسطة الحد والتعريف، وإنما يمكن تمييزه بواسطة التقسيم والأمثلة، فقالوا في المثال: العلم هو كمعرفتنا بصدق النبي ﷺ.

وفي التقسيم كأن يقال: الإدراك إما أن يكون صادقاً موافقاً للواقع فيكون صدقاً، وإما أن يكون مخالفاً للواقع فيكون كذباً، والإدراك الصادق إما أن يكون بجزم وهو العلم، وإما أن يكون بغير جزم وهو الظن، وهكذا.

---

(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أصولي متكلم أشعري، فقيه شافعي، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي سنة ٤٧٨هـ بنيسابور، من مؤلفاته: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، والبرهان، والمنخول، والورقات.
انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨) العبر(٣/٢٩٣) طبقات الشافعية (٢/٢٥٥) شذرات الذهب (٣/٣٥٨).

وقال صاحب " المحصول " لأنه ضروري من وجهين :

أحدهما: أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم، فلو علم العلم بغيره كان دوراً.

والثاني: أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة.

وعلم الله تعالى قديم......................................

---

* **قوله: وقال صاحب "المحصول" لأنه ضروري من وجهين...:** أي أن العلم لا يمكن تعريفه ولا إيجاد حد له لأن العلم ضروري، وسبب كونه ضرورياً أن بقية الأشياء لا يمكن تعريفها إلا بواسطة معرفة العلم فهو أساس العلوم، وحينئذ لو أمكن تعريف العلم بغيره لكان ذلك دوراً لأن تلك الأشياء لا يمكن معرفتها إلا بواسطة معرفة العلم، والعلم لا يمكن معرفته إلا بواسطة بعض تلك الأشياء.

* **قوله: والثاني: أن كل حد يعلم وجوده ضرورة:** والدليل الثاني على أن العلم ضروري وبالتالي لا يمكن تعريفه أن كل واحد من الناس عنده معرفة بالعلم ضرورة في نفسه، والأمر الضروري المتكرر في النفوس لا يمكن تعريفه بواسطة حد وتعريف، فيكتفى بهذه المعرفة الضرورية في النفس عن وضع تعريف له.

* **قوله: وعلم الله تعالى قديم:** علم الله صفة من صفاته عز وجل، فالله عالم بجميع الأشياء ولا يخفى عن علمه سبحانه وتعالى شيء، قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] وقوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥] وقوله: ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: ١٩].

والمراد بالقديم أن علم الله تعالى أزلي.

....

وعلم الله عز وجل ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: علم سابق للوقائع قبل حصولها ووقوعها، فهذا علم أزلي فهو سبحانه يعلم بالكائنات ويعلم بالأفعال قبل فعلها وقبل كونها، قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ﴾ [المزمل: ٢٠].

القسم الثاني: هو علم الله بالأفعال بعد وقوعها، وهذا العلم واقع بعد وقوع الأشياء المخلوقة فهو ليس أزلياً، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

وتقسيم العلم إلى هذين القسمين معروف عند أهل السنة والجماعة.

وقد حاول بعض الناس إنكار النوع الثاني، وهذا على منهج الأشاعرة، فإن الناس في العلم على ثلاثة مناهج:

الأول: منهج المعتزلة القدماء الذين ينكرون إثبات صفة العلم لله مطلقاً.

والثاني: منهج الأشاعرة وتبعهم المعتزلة المتأخرون وهم يثبتون العلم السابق القديم، وينفون العلم اللاحق، ويقولون: إن الثاني يستلزم حلول الحوادث في ذات الله عز وجل.

والثالث: قول أهل السنة والجماعة، وهو إثبات هذين النوعين بناء على النصوص الواردة في الباب؛ وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن بعض أهل السنة أنكر النوع الثاني ورد عليه في مجموع الفتاوى في موطنين أو ثلاثة[1].

---

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٠١/٥)، (٤٩٦/٨)، (٣٠٤/١٦).

ليس ضرورياً ولا نظرياً وفاقاً.

ولا يوصف سبحانه بأنه عارف ذكره بعضهم إجماعاً، ووصفه الكرامية بذلك.

وعلم المخلوق محدث ضروري ونظري وفاقاً.

---

* **قوله: ليس ضرورياً ولا نظرياً وفاقاً:** يعني أن علم الله لم يقع ضرورة وليس نظرياً، لأنه لم يقع عن نظر واستدلال.

فإنهم يقولون: تقسيم العلوم إلى ضروري ونظري هذا من خصائص البشر، والقول بأن علم الله ضروري أو نظري يحتاج إلى ضبط هاتين الكلمتين ضبطاً دقيقاً، كما يحتاج إلى الوقوف على نص شرعي لإثبات أحد هذين اللفظين أو نفيهما، فحينئذ يتوقف في ذلك.

* **قوله: ولا يوصف سبحانه بأنه عارف:** قال طائفة: لأن النصوص لم ترد بمثل ذلك؛ ولأن المعرفة هي العلم بالشيء من جهة واحدة، وعلم الله سبحانه وتعالى محيط بكل شيء فلا يخفى عليه شيء، فقول من وصفه بهذا الوصف مردود ممنوع منه.

* **قوله: ووصفه الكرامية بذلك:** أي أن أتباع عبد الله بن كرام وهم من الغلاة في الإثبات وصفوا الله بأنه عارف، واستدلوا عليه بحديث: «**تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة**»[1] ولكن هذه اللفظة لم تصح؛ في إسنادها عيسى بن محمد القرشي مجهول.

* **قوله: وعلم المخلوق محدث:** كلمة (محدث) يراد بها أنه حصل لاحقاً وذلك لأن الله عز وجل قال: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾

---

(١) أخرجه أحمد(١/٣٠٧) والطبراني في الكبير (١١/٢٢٣) والحاكم (٣/٦٢٤).

فالضروري ما علم من غير نظر، والمطلوب بخلافه، ذكره في العدة والتمهيد. والذكر الحكمي

[النحل: ٧٨] وعلم المخلوق محدث مخلوق ولا يلزم من ذلك أن يكون كل محدث مخلوقاً، وقد يطلق بعض الناس كلمة: (محدث) يريد بها المخلوق، ولكن هذا ليس في لسان الشارع فالمحدث هو الشيء الجديد، ولا يلزم من كون الشيء محدثاً أن يكون مخلوقاً، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ..﴾ [الأنبياء: ٢].

* **قوله: ضروري ونظري:** أي أن علم المخلوق ينقسم إلى علم ضروري وعلم نظري، والمراد بالعلم الضروري هو الذي تصدق به النفس وتذعن إليه من غير نظر، وقيل: من غير حصول مقدمات له، مثال ذلك: معرفتنا بأن الواحد إذا ضم إلى آخر أصبح الناتج اثنين.

والعلم النظري يراد به ما حصل في النفس بواسطة النظر والاستدلال نتيجة مقدمات وأدلة، ومثال ذلك: إذا قيل لك: ما ناتج ضرب ستة عشر في خمسة وعشرين؟ لا تعرفه إلا بعد إجراء عملية حسابية ونظر في ناتج ذلك.

وقد يسمى العلم النظري بالعلم الطلبي أو يسمى المطلوب، لأن الضروري يحصل في النفس من غير طلب بل تذعن النفوس إليه؛ وهذا ما يتعلق بهذا المصطلح - مصطلح العلم.

* **قوله: والذكر الحكمي:** الذِّكر المراد به ما يتلفظ به باللسان، خلاف الذُّكر فإن المراد به ما يرد في القلب من المعاني، وقوله: الحكمي، يراد بالحكم: إثبات أمر لآخر مثل ما لو قلت: زيد قائم، أو نفيه عنه، مثل ما لو قلت: زيد

إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه، أو لا.

ليس بقائم، فالمراد بالحكم هنا إثبات أمر لآخر، أو نفيه عنه، وهذا الكلام يسميه أهل البلاغة الكلام الخبري.

* **قوله: إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه، أو لا:** أي أن الذكر الحكمي ينقسم إلى أقسام:

القسم الأول: العلم: وهو الذي لا يرد عليه احتمال النقيض، ولا يمكن أن يقدح فيه شيء. وسبق أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به، فهناك ذكر العلم باعتبار مطابقته للواقع، وهنا ذكر أن العلم هو الجزم والقطع، فعبارة المؤلف هنا تناقض عبارته فيما سبق، يعني أن المؤلف فيما سبق ذكر أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به، وهذا باعتبار الخارج والمطابقة. وهنا قال: العلم هو الذي لا يرد عليه احتمال وهذا بالنسبة لما في الحكم القلبي؛ لذلك ينبغي أن نقسم المعلومات تقسيمات متعددة، فنقول: ينقسم باعتبار موافقته للواقع إلى موافق هو الصدق، ومخالف هو الكذب، وينقسم باعتبار الجزم به أو الاعتقاد إلى ما يجزم به وإلى ما يظن من غير جزم.

والمقصود أن العلم في هذا الموطن أراد به المؤلف: ما لا يرد عليه أي احتمال وهو الذي يسمونه: القطع، واليقين، والجزم.

وهذا المذهب وهو أن اليقين والقطع لا يرد عليه أي احتمال هو مذهب جماعة من الأصوليين، والراجح أن القطع واليقين قد يرد عليه احتمال غير مؤيد بدليل، وهذا مبني على مسألة أخرى؛ وهي: هل العلم والجزم رتبة واحدة ينتفي بأدنى احتمال يرد عليه، أو أنه رتب متفاوتة، فالاحتمال ينقل من درجة إلى درجة لكنه لا ينفي القطع حتى يكون الاحتمال مستنداً إلى دليل.

والثاني: الاعتقاد فإن طابق فصحيح، وإلا ففاسد. والأول: إما أن يحتمل النقيض وهو راجح، أو لا، ....

والصواب أن القطع والجزم واليقين على رتب متعددة، يدل على ذلك نصوص عديدة منها قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فهنا إبراهيم عليه السلام في الوقت الأول كان لديه يقين جازم ولكنه أراد زيادة اليقين فطلب هذا الطلب.

المقصود أن المؤلف عَرَّفَ العلم بأنه هو ما لا يحتمل النقيض بوجه ما، يعني لا يرد عليه أي احتمال وهذا تعريف بالجزم والقطع واليقين، بينما الصواب أن الجزم والعلم قد يرد عليه احتمال لكن هذا الاحتمال ليس متأيداً بدليل.

* **قوله: والثاني: الاعتقاد فإن طابق فصحيح...:** القسم الثاني من أقسام الذكر الحكمي: الاعتقاد؛ وهو الذي لا يحتمل النقيض عند الذاكر، لكنه في واقع الأمر يحتمل النقيض وهذا يسمونه الاعتقاد، فإذا جزمت بشيء وقطعت به ولم يرد عليه أي احتمال، لكنه في الواقع قد يرد عليه احتمال، فإنهم يسمونه اعتقاداً، فإن طابق فإنه اعتقاد صحيح، واعتقاد مطابق، وإن خالف مع كونه جازماً فإنه اعتقاد فاسد، وهنا أدخل في هذا التقسيم شيئين واعتبارين:

الأول: اعتبار ما في النفس من الجزم.

والثاني: اعتبار الموافقة للخارج.

وكان الأولى به أن يجعل كل تقسيم وحده.

....

والمقصود أن المؤلف قسم الاعتقاد إلى قسمين:

الأول: الاعتقاد الصحيح، وهو الذي لا يحتمل النقيض عند الذاكر لكنه يحتمل النقيض في الخارج وقد وافق ما في الخارج، مثال ذلك: اعتقاد بعض الناس أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان سابقاً للإسلام - بجزم - فهذا الاعتقاد هم يجزمون فيه ولا يرد عليه أي احتمال عندهم، لكن من جهة الدليل قد يوجد احتمال لكن هذا الاعتقاد مطابق لما في الواقع فيسمى اعتقاداً صحيحاً.

والثاني: الاعتقاد الفاسد، وهو الجزم بشيء مخالف لما في الواقع، وهو من أنواع الجهل المركب؛ لأن صاحبه يجهل الحقيقة، ويجهل أنه يجهلها؛ وهو يقابل الجهل البسيط؛ الذي هو عدم إدراك المعلومة، فالجهل وعدم العلم بجواز التيمم عند عدم وجود الماء جهل بسيط، واعتقاد الإنسان أن التيمم لا يجوز عند عدم الماء جهل مركب، ومثال الاعتقاد الفاسد: ما لو اعتقد معتقد - بجزم - أن عمر بن الخطاب قد سبق أبا بكر في الإسلام، فهنا هذا الإنسان يجزم بذلك لكنه مخالف لما في الواقع، فحينئذ يكون اعتقاداً فاسداً.

وبعض العلماء فَرَّقَ بين الاعتقاد والعلم بأن العلم لابد فيه من دليل بخلاف الاعتقاد فإنه لا يشترط فيه الدليل.

فالرتبة الأولى: العلم، والرتبة الثانية: الاعتقاد، وتنقسم الرتبة الثانية إلى اعتقاد صحيح، واعتقاد فاسد.

والراجح: الظن، والمرجوح: الوهم، والمساوي: الشك. وقد علم بذلك حدودها.

والعقل بعض العلوم الضرورية عند الجمهور.

قال أحمد: العقل غريزة، يعني غير مكتسب، قاله القاضي.

وذهب بعض الناس إلى أنه اكتساب. وبعضهم: أنه كل العلوم الضرورية.

---

* قوله: **والراجح الظن**: هذه هي الرتبة الثالثة: الظن.

والظن: يرد عليه الاحتمال، لكن هناك احتمال راجح، واحتمال مرجوح، والاحتمال الراجح هذا يسمى ظناً.

والصواب أن الظن حكم وليس مجرد احتمال، لكنه حكم غير جازم.

* **قوله: والمرجوح الوهم**: والرابع: الوهم وهو الاحتمال المرجوح.

وفي الحقيقة إن هذا لا يسمى وهماً في لغة العرب، **مثال ذلك**: أن يرد على ذهنك أن المسجد فيه حمامات ويُجَوِّز ذهنك أن المسجد ليس فيه حمامات، وأنت لا تعلم بالحال، فالاحتمال الغالب عندك هو الوجود، فيكون هذا ظناً، واحتمال عدم الوجود هذا يسمى احتمالاً ولا يسمى وهماً، لأن الوهم ظن مخالف لما في الواقع، فحينئذ لا ينبغي إدخال الوهم في هذا التقسيم، لأن الوهم باعتبار مطابقة الواقع ومخالفته.

* **قوله: والمساوي الشك**: يعني إذا ورد عليك احتمالان متساويان ولم يترجح عندك أحدهما فإنه حينئذ يُسمى ذلك: شكاً.

* **قوله: والعقل بعض العلوم الضرورية عند الجمهور**: هل العقل من العلوم الضرورية، أو من العلوم المكتسبة؟

خلاف بينهم، والخلاف فيه طويل لكن الصواب أن لفظة: (العقل) تطلق

وبعضهم: أنه جوهر بسيط. وبعضهم: أنه مادة وطبيعة.

ويراد بها معان متعددة منها:

الأول: العقل الغريزي وهو بمثابة الآلة التي تقبل وترد المعلومات الواردة إلى الإنسان فهي ليست علماً في ذاتها فهذه لا يقال: بأنها أصل العلم، لأن هذه ليست عِلْماً وإنما هي بمثابة الآلة المميزة، وبالتالي لا يصح أن يقال بأنها علم مكتسب، أو علم ضروري.

والثاني من معاني لفظة العقل: ما يحصل بالتجارب، وهذا يختلف فيه الناس، وبالتالي هو اكتسابي.

والثالث: ما يجعل الله عز وجل في العقول من المعارف منذ نشأتها، وهذا لا شك أنه أمر ضروري، أو علوم ضرورية.

والنوع الرابع مما يستعمل فيه لفظ العقل: قياس الأمور بغيرها. مثال ذلك: أن ترى النار تحرق خشباً معيناً، فتستدل منه أن الخشب الثاني تحرقه النار كما أحرقت الخشب الأول، وتستدل منه أن النار كما أحرقت الخشب تحرق الحصير والفرش والناس ونحو ذلك، فهذا أيضاً يسمى عقلاً، و هل القياس علم مستقل ودليل منفصل أو يعتبر طريقة للاستنباط؟ هذا موطن خلاف بين الأصوليين، وسيأتي إن شاء الله فيما بعد في مباحث القياس هل هو دليل مستقل أو هو عبارة عن طريقة من طرق تطبيق الأدلة؟ وسيأتي الكلام فيه.

* **قوله: وبعضهم أنه جوهر بسيط وبعضهم أنه مادة وطبيعة:** ما هو العقل، هل هو جوهر بسيط أو مادة وطبيعة؟

نقول: هذا باختلاف أنواع العقل الأربعة السابقة، فلكل نوع منها حكم مستقل به، وهذه قاعدة وهي: "أن اللفظ الواحد المستخدم بلغة العرب قد يطلق

والعقل يختلف، فعقل بعض الناس أكثر من بعض، قاله أصحابنا. وخالف ابن عقيل والمعتزلة والأشعرية.

ومحله القلب...

على مسميات متعددة، فإطلاق حكم واحد على جميع تلك المسميات لا يصح، بل لابد من التفصيل، فلكل مسمى حكم مستقل لاختلاف المسميات وإن اتحد الاسم، وقبل التفصيل لا يصح الحكم".

* **قوله: والعقل يختلف، فعقل بعض الناس أكثر من بعض، قاله أصحابنا. وخالف ابن عقيل والمعتزلة والأشعرية:** هل يتفاوت الناس في العقول؟ يختلف باختلاف الأنواع السابقة، أصل العقل واحد ولكن القدرة فيه تختلف من واحد إلى واحد، ولذلك هذا مجنون وهذا صالح، وهذا له عقل وسط، وحدة الذكاء لا شك أنها مختلفة من واحد إلى آخر، وخالف ابن عقيل والمعتزلة والأشعرية وقالوا بأن عقول الناس واحدة و أنها لا تفاوت فيها ونسبة هذا إلى جميع هذه الطوائف فيه ما فيه ولكن هذا هو الغالب عليهم وذلك لأنهم قالوا: العلوم الضرورية شيء واحد، والشيء الواحد لا يحصل تفاوت فيه.

والتفاوت بين العقول أمر مشاهد بلا شك، فهذا الإنسان أعقل من هذا سواء في القدرة على القياس أو في التجارب أو في القدرة الذهنية التي تكون بمثابة الغريزة، هذا شيء مشاهد ونحن نفرق بين الناس، والعجب من كون بعض الناس يخالف في مثل هذه القضية الواضحة التي نشاهدها فنحن نقابل أناساً عديدين ولكل واحد منهم مرتبة في تعقل الأمور.

* **قوله: ومحله القلب:** يعني أن محل العقل هو القلب؛ لأن النصوص قد جاءت بإثبات أن محل العقل هو القلب، قال تعالى:

عند أصحابنا والأشعرية وحكي عن الأطباء. حتى قال ابن الأعرابي وغيره: العقل القلب، والقلب العقل.

وأشهر الروايتين عن أحمد رحمه الله تعالى هو في الدماغ.

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦].

* **قوله: عند أصحابنا والأشعرية وحكي عن الأطباء:** اختلف الناس في ذلك على ثلاثة أقوال: ذكر المؤلف منها قولين، وأغفل الثالث.

القول الأول: بأن محل العقل هو القلب بدلالة هذه النصوص السابقة، وهذا عليه جمهور الحنابلة والأشاعرة، وحكي عن الأطباء المتقدمين.

فإن قال قائل: إننا نشاهد تغيير القلوب في العمليات الجراحية فيرفع القلب ويوضع قلب آخر، ومع ذلك لا يتغير مستوى العقل. فيقال له: كما أننا نشعر ونحس بأن المحبة والبغض مصدرها القلب حتى إنه إذا جاءك إنسان تبغضه أحسست بذلك في قلبك ومع ذلك إذا تغير القلب فإنه لا يتغير البغض والكراهة ولا يدل ذلك على أن البغض والكراهة ليسا في القلب.

* **قوله: وأشهر الروايتين عن أحمد رحمه الله تعالى هو في الدماغ:** هذا هو القول الثاني: وهو قول الإمام أحمد وجماعة من الأصوليين أن العقل في الدماغ واستدلوا على ذلك بأدلة منها: أنه لو ضرب الدماغ فإنه يزول العقل، وقد عرف في زماننا الحاضر ما يسمى بالمخ، قالوا: وهو مصدر التحكم في الإنسان.

والذي يظهر أن القلب هو آلة العقل، وأن محل العقل هو الدماغ وبذلك

ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات اللغوية لتعبر عما في الضمير.

تجتمع النصوص كما أننا نقول: إن آلة السمع هي الأذن، لكن السمع في الحقيقة لا يحصل في الأذن وإنما يترجم في مخ الإنسان وعقله في دماغه، وكذلك البصر، العين مجرد آلة تنقل الإحساسات الخارجة إلى الدماغ فيترجمها، ففي الحقيقة أن السمع والبصر حصل في الدماغ لكن العين والأذن آلة في ذلك، وكذلك العقل، القلب آلة العقل، لكن العقل يحصل في الدماغ فقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ باعتبار الآلة كما قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ ولما قال: ﴿وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ لأن القلب هو الآلة فإذا عُدم الطريق الذي يوصل إلى الدماغ فإنه حينئذ لا يَعقل الدماغ.

هذا شيء مما يتعلق بمباحث العقل وهي لا يترتب عليها كبير ثمرة وإنما المراد تصور هذه المسائل.

* **قوله: ومن لطف الله...:** مراده من تيسير الله على العباد ورحمته بهم، وإن كان الغالب في لفظ اللطف في لغة العرب[1] المراد به دقة الأشياء، واسم الله اللطيف معناه: أنه يعرف ويعلم بالأشياء الدقيقة، فالأصل في إطلاق اللطف أن يراد به معرفة الأشياء الدقيقة والأشياء الخفية، ولكن لما كان لفظ اللطف يشمل الأشياء الخفية أدخل فيه ما كان على سبيل التخفيف وكأنه سهل الشيء الشديد ووضع أشياء دقيقة. فقول المؤلف: من لطف الله، المراد به: من تيسير الله ورحمته بالعباد إحداث الموضوعات اللغوية، وإنشاؤها بعد عدمها، ويعني بالموضوعات: جعل الألفاظ دالة على معانيها لتكون معبرة عن المعاني النفسية.

---

(١) انظر مادة (ل ط ف) في النهاية في غريب الحديث والأثر، ولسان العرب، وتاج العروس.

وهي أفيد من الإشارة والمثال، وأيسر.

فلنتكلم على حدها وأقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها.

---

* **قوله: وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر:** يعني إحداث الموضوعات اللغوية والألفاظ أسهل وأفيد من الإشارة، ولو كان الناس لا يتفاهمون فيما بينهم إلا بواسطة الإشارة لأدى ذلك إلى عسر شديد، ولأدى ذلك إلى عدم الفهم الكامل لما عند الآخرين، ثم إن اللفظ يقع على المعدوم والموجود والحاضر والغائب وما في الحس وما في المعاني بخلاف غير الألفاظ فإنه لا يشمل ذلك كله.

* **قوله: فلنتكلم على حدها وأقسامها....:** سيتكلم المؤلف عن حدها والمراد بالحد: التعريف، وحدها: يعني حد اللغة، وأقسامها: يعني أقسام الموضوعات اللغوية، وابتداء الوضع: أي من هو الذي وضعها، وطريق معرفة اللغة: أي من الذي نقل لنا اللغة فعرفنا اللغة من طريقه.

وسبب الكلام عن هذه المباحث اللغوية أن القرآن والسنة وردا بلغة العرب، فلا يمكن فهم ما فيهما من الأحكام إلا بمعرفة هذه المباحث، قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢] فاللغة مما يستمد منه علم الأصول، ولم يكتف الأصوليون ببحث النحاة وأهل اللغة؛ لأن البحث اللغوي إنما هو من جهة ظاهر اللفظ ومعناه دون التحقيق في كيفية دلالته على الحكم الشرعي التي يهتم بها علماء الأصول.

واللغة العربية هي أوسع اللغات، وأقدمها، وأفصحها، وأكثرها، من جهة المفردات اللغوية والحروف، وأقدرها على تصريف الكلمات، وما يحتاج إليه الناس من الكلمات لا تخلو من لفظ مخصص له.

الحد كل لفظ وضع لمعنى.

أقسامها، مفرد ومركب.

والمفرد اللفظ بكلمة واحدة.

---

* **قوله: الحد كل لفظ وضع لمعنى:** يعني أن تعريف الموضوعات اللغوية، والألفاظ هو كل لفظ وضع لمعناها.

فالموضوع اللغوي يراد به: كل لفظ وضع لمعناه.

من أمثلة الألفاظ الموضوعة للمعاني: لفظ (مسجد) هذا موضوع لمعنى وهو: المحل والمكان الذي يسجد فيه، أو المكان الموقوف للصلاة فيه.

ومن أمثلة الألفاظ التي ليس لها معنى: لفظ (ديز)، فإن هذا اللفظ ليس له معنى، وحينئذ لا يعد من الموضوعات اللغوية ويقال له: المهمل. وكذلك الإشارة لا تعتبر من الموضوعات اللغوية لأنها ليست لفظاً، لأن اللفظ يراد به الأصوات الملفوظة المخرجة من الجوف، وما لم يكن كذلك فإنه لا يعد من الموضوعات اللغوية.

* **قوله: أقسامها، مفرد ومركب:** أي أن الكلمات اللغوية تنقسم إلى كلمات مفردة وكلمات مركبة.

* **قوله: والمفرد اللفظ بكلمة واحدة:** يعني أن أهل اللغة، وأهل الأصول، وأهل المنطق، قد اختلفوا في المراد بالمفرد، فقيل: إن المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة، ومن أمثلة ذلك لفظ: مسجد، هذا لفظ بكلمة واحدة، وبعلبك، فإنه لفظ بكلمة واحدة فيكون مفرداً.

فهذا تعريف المفرد عند النحاة.

وقيل: ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه.

والمركب بخلافه فيهما. فنحو بعلبك مركب على الأول لا الثاني.

ونحو يضرب بالعكس.

---

* **قوله: وقيل: ما وضع ولا جزء له يدل فيه:** القول الثاني: أن المفرد هو ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه، وبهذا قال المناطقة، فالكلمات التي وضعت لمعنى ولها أجزاء لا تعتبر من المفرد مثل: بعلبك، هذا لا يعتبر من المفرد على القول الثاني، لأن له جزء له دلالة خاصة. كلمة عبد الله هل هي مفردة أو مركبة؟ فإن قلنا: مركبة، فكلامنا خاطئ؛ وإن قلنا: مفردة، فكلامنا خاطئ أيضاً؛ لأن عندنا اصطلاحين، فكلمة عبد الله مفردة على الاصطلاح الأول، ومركبة على الاصطلاح الثاني؛ لأنها لفظ بكلمة واحدة فاعتبرت مفردة على الاصطلاح الأول، وعلى الاصطلاح الثاني لا يكون لفظ(عبد الله) مفرداً لأنه لفظ له أجزاء مستقلة بمعان مستقلة، فإن لفظة: (عبد) ولفظة: (الله) لا تدل على أجزاء من الشخص المسمى عبد الله؛ فحينئذ لا يكون مفرداً.

* **قوله: والمركب بخلافه فيهما:** يعني والمركب بخلاف التعريف السابق في الاصطلاحين، فعلى الاصطلاح الأول يكون المركب هو الألفاظ التي بأكثر من كلمة، وعلى الاصطلاح الثاني ما له أجزاء تدل على جزء المعنى.

* **قوله: فنحو بعلبك مركب على الأول لا الثاني:** أي أن بعلبك على الاصطلاح الأول لفظ مركب لكونه يشتمل على أكثر من كلمة هي (بعل) و(بك) وعلى الاصطلاح الثاني يكون مفرداً؛ لأن أجزاءه لا تدل عليه، فـ(بعل) لا تدل على جزء من المعنى، و(بك) كذلك.

* **قوله: ونحو يضرب بالعكس:** فيضرب، مفرد على الأول لأنه لفظ بكلمة واحدة، وهو مركب على الاصطلاح الثاني لأننا إذا حذفنا الياء كان كلمة (ضرب) وهو لفظ له معنى، بل هو جزء من المعنى الذي يدل عليه الكلمة بكمالها.

ويلزمهم أن نحو ضارب ومُخْرِج مما لا ينحصر مركب.

وينقسم المفرد إلى اسم وفعل وحرف.

---

* **قوله: ويلزمهم أن نحو ضارب ومُخْرِج مما لا ينحصر مركب:** يعني ويلزم أصحاب القول الثاني - الذي ضعفه المؤلف لأنه حكاه بقوله: قيل - أن نحو ضارب مركب؛ لأنه حينئذ وضع لمعنى وله أجزاء يدل عليها، ولأنه لو حذفنا الألف لكان دالاً على جزء المعنى، فكأنه قال: ضرب، وخرج، وهذا يدل على جزء المعنى وهذا لا شك محل اتفاق أنه من المفرد وليس من المركب.

وليعلم بأن المفرد عند النحاة يستخدم باصطلاح آخر وهو فيما يقابل التثنية والجمع، يقال: تنقسم الكلمة إلى مفرد، ومثنى، وجمع، فحينئذ لا يراد بلفظ المفرد الاصطلاح الذي لدينا هنا، لأن المفرد على هذا الاصطلاح: "اللفظ بكلمة واحدة" يشمل المثنى ويشمل أيضا الجمع، فالنحاة يستخدمون لفظ المفرد باصطلاحين فنتنبه إلى اصطلاح النحاة، مرة يقولون: مفرد، ومثنى، وجمع، ومرة يقولون: مفرد، وجملة، وشبه جملة.

فالاصطلاح الأول: المفرد جزء من المفرد على اصطلاحنا، وإنما المراد باصطلاحنا هنا الاصطلاح الثاني عندهم.

* **قوله: وينقسم المفرد إلى اسم وفعل وحرف:** المفرد ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الاسم، مثل: زيد، ورجل.

ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة.

الثاني: الفعل، مثل: ذهب، وأكل.

الثالث: الحرف، مثل: لم، ولا، وهمزة الاستفهام.

والفرق بين الأسماء، والأفعال، والحروف، موطنه علم النحو.

* **قوله: ودلالته اللفظية**: تنقسم دلالة اللفظ إلى ثلاثة أقسام هي: الدلالة الطبيعية كدلالة الكحة على وجع الصدر، ودلالة عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه، ودلالة لفظية ـ ويقال لها: وضعية ـ وهي دلالة اللفظ على معناه.

وتنقسم الدلالة اللفظية على الصحيح إلى ثلاثة أقسام: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام.

ودلالة المطابقة يراد بها: أن يكون اللفظ دالاً على جميع معنى اللفظ، مثال ذلك إذا قلت: حملت الباب، هل المراد جزء الباب أو لازم الباب أو الباب جميعه؟ المراد هو جميع الباب، فإذا قلت: حملت الباب، فهذه دلالة مطابقة لأنه من دلالة اللفظ على جميع معناه، وتسمى دلالة مطابقة.

* **قوله: في كمال معناها دلالة مطابقة**: يعني دلالة اللفظ اللفظية لأن اللفظ قد يدل بواسطة العقل دلالة عقلية وهذا له محل آخر، الدلالة اللفظية تنقسم إلى دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، أما الدلالة غير اللفظية، فإنهم يقولون: المراد بها دلالة الالتزام، وقد وقع خلاف بين الأصوليين في دلالة الالتزام هل هي لفظية أو عقلية؟ ووقع بينهم أيضاً خلاف في دلالة التضمن هل هي عقلية أم لفظية؟ والمؤلف يرى أن دلالة التضمن دلالة لفظية بواسطة اللّغة، وأن دلالة الالتزام دلالة عقلية تؤخذ بواسطة العقل لا بواسطة اللفظ واللغة.

وأكثر الأصوليين يرون أن هذه الدلالات الثلاث لفظية لاعتمادها على

وفي بعض معناها دلالة تضمن كدلالة الجدران على البيت.

وغير اللفظية دلالة التزام كدلالته على المباني.

اللفظ، واستعمال العقل فيها لا يجعلها عقلية صرفة، كما أن دلالة المطابقة لابد أن يكون فيها استعمال للعقل؛ ومع ذلك فهي لفظية بالاتفاق.

* **قوله: وفي بعض معناها دلالة تضمن**: هذا هو النوع الثاني من الدلالات: دلالة التضمن، وهو دلالة اللفظ على جزء معناه، مثل ما لو قلت: أمسكت بالباب، هل أنت أمسكت بجميع الباب أو بجزء منه؟ إنما أمسكت بجزء من الباب، هذا يسمى دلالة تضمن، لأنه دلالة اللفظ على جزء معناه. وقد مثل له المؤلف بكلمة: الجدار، وكلمة الجدار قد تطلق ويراد بها الجدار، وقد تطلق ويراد بها البنيان، تقول: هدمنا الجدران، وأنت لم تهدم الجدران فقط، وإنما هدمت الجدران والسقف، فهذا تضمن، أو تقول: رأيت الجدار، وأنت تريد بعض الجدار. وتقول: أخشى من سقوط الجدار، وأنت تريد السقف. هذا من باب الالتزام.

* **قوله: وغير اللفظية دلالة التزام كدلالته على المباني**: دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازمه لا على ذاته ولا على جزئه، مثال ذلك: إذا قلت: دخلت مع الباب، لا يصح أن يقال: إنك دخلت مع الباب بحيث إنك شققت الباب، وإنما دخلت مع الحلق الموضوع على الباب، وحلقة الباب ليست هي من الباب وإنما هي لازم له، فهذه تسمى دلالة التزام، نمثل بأمثلة أخرى:

تقول: جلست في الشمس. هذه دلالة التزام لأنك إنما جلست في لازم الشمس. وتقول: خلق الله الشمس؛ فهذه دلالة مطابقة؛ لأن الله خلق جميع الشمس؛ وتقول: رأيت الشمس؛ فهذه دلالة تضمن لأنك ما رأيت جميع

ولم يشترط الأصوليون في كون اللازم ذهنياً واشترطه المنطقيون.

والمركب جملة وغير جملة. فالجملة ما وضع لإفادة نسبة.

ولا يتأتى إلا في اسمين، أو فعل واسم.

الشمس، وإنما رأيت أحد وجهي الشمس المقابل لك والواجهة الأخرى لم ترها، فهذا يسمى دلالة تضمن.

* **قولـه: ولم يشترط الأصوليون في كـون الـلازم ذهنياً:** هل يشترط في أن تكون الملازمة في دلالة الالتزام ذهنية أو لا يشترط ذلك؟

بينهم خلاف فيه، فالمنطقيون يقولون: لابد أن تكون الملازمة ذهنية، بأن ينتقل الذهن من اللفظ إلى معناها، وبعضهم وأكثر الأصوليين لا يشترطون أن يكون هناك تلازم ذهني بين اللفظ والمعنى في دلالة الالتزام.

* **قولـه: والمركب جملة وغير جملة:** القسم الثاني من الألفاظ هو المركب وقد وضع من أصل اللغة إذ لـه قوانين لا يجوز تغييرها، والمركب ينقسم إلى قسمين: جملة، وغير جملة.

* **قولـه: والجملة ما وضـع لإفـادة نسبة:** أي بين شيئين كما لو قلت: زيد قائم، هـذا فيه نسبة القيام إلى زيد، فهذا يسمى مركباً، ويسمى جملة، ومثله قولك: قام زيد، هـذا أيضاً فيه إفادة نسبة بين زيد والقيام، فيسمى مركباً، ويسمى جملة. أما لو كان من أسماء متعددة لكنه لا يفيد النسبة فإنه لا يسمى جملة، ومن أمثلة ذلك: إن قام زيد. هذا مركب، لكنه لا يسمى عندهم جملة لأنه لا يفيد النسبة.

وعند النحاة يقولون: الأول يسمى كلاماً، والثاني يسمى كَلِماً ولا يسمى كلاماً.

ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في «زيد كاتب» لأنها لم توضع لإفادة نسبة.

وللمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله أربعة أقسام:

واشترط بعضهم في الجملة أن تكون مما يصح السكوت عليه؛ لإخراج المضاف والمضاف إليه كقولك: غلام زيد، فإن فيه نسبة لكنه ليس جملة لأنه لا يصح السكوت عليه.

* **قولـه: ولا يرد حيوان ناطق وكاتب في زيد كاتب، لأنها لم توضع لإفادة نسبة:** قولك: حيوان ناطق، هذا لا يراد به النسبة، وإنما يقال: الإنسان حيوان ناطق، هذا جملة، أما كلمة حيوان ناطق فهي مما لا يراد فيه النسبة بين النطق وبين الحيوان، وإنما المراد بذلك توضيح كلمة الإنسان، فهذا الكلام لم يوضع لإيجاد نسبة بين الحيوان والنطق، وإنما هو لإيجاد نسبة بين المعنى المشترك بين الحيوان الناطق، وبين الإنسان، فحينئذ كلمة: (حيوان ناطق) لا تعد جملة عند الأصوليين لأنها لا تفيد النسبة.

* **قولـه: وللمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله أربعة أقسام:** أي أن المفرد ينقسم باعتبار كونه واحداً، وباعتبار كون مدلوله واحداً أو متعدداً إلى أقسام أربعة. فقسم المؤلف هنا اللفظ المفرد إلى أقسام متعددة:

* **قولـه: فالأول: إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي:** هذا هو القسم الأول: الكلي، وهو لفظ مفرد يدل على معانٍ متعددة، فمتى اشترك في معنى اللفظ المفرد كثيرون فإنه يسمى كليّاً، مثال ذلك: الإنسان، أنا أشترك فيه، وأنت والثاني، والثالث، والرابع، هذا لفظ واحد مفرد اشترك في مفهومه كثيرون فسميناه كليّاً.

فالأول: إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي، فإن تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك، وإلا فمتواطئ..........................

---

* **قوله: فإن تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك:** أي أن الكلي - وهو اللفظ الواحد الذي يشترك في مفهومه كثيرون - ينقسم إلى متواطئ ومشكك، فيكون مشككاً إذا كان هناك اختلاف في نوع الصفة؛ فهناك كلي يطلق على كثيرين لكنهم مختلفون في كمال الصفة، وفي نوع الصفة، فهذا هو المشكك، مثال ذلك: لفظ: (حيوان)، يشترك فيه النملة، والفيل، والديناصور، فيسمى كلياً؛ لأنه يشترك فيه كثيرون، ولا يسمى متواطئاً، لأن الأفراد متفاوتة في المعنى، ويسمى مشككاً؛ لأنهم متفقون في أصل المعنى لكنهم مختلفون في صفته، ومثَّل المؤلف له بالوجود، فإن الوجود يصدق على ممكن الوجود، ويصدق على واجب الوجود، فحينئذ أصل الوجود مشترك بينهما لكن نوع صفة الوجود، وكمالها، متفاوتة، وحينئذ يسمى مشككاً، لماذا سمي مشككاً؟ لأنه وقع الشك فيه، هل هو من قبيل الكلي المتواطئ، أو هو الذي لا يوجد أي توافق بين أفراده وبين المتواطئ وهو الذي اتفقت أفراده؟ لما وقع التردد في المشكك فإننا إذا نظرنا إلى أصل الصفة فهو متواطئ، وإذا نظرنا إلى كمال الصفة فهو مشترك، حينئذ سميناه مشككاً لأنه يقع فيه التردد.

هل المشكك من المتواطئ، أو من المشترك، أو هو قسم مستقل بذاته؟

فيه ثلاثة أقوال للأصوليين، وشيخ الإسلام ابن تيمية يرجح أنه من المتواطئ.

* **قوله: وإلا فمتواطئ:** النوع الثاني من الكلي هو المتواطئ فإذا كان هناك لفظ واحد والمعاني متعددة لكنها متماثلة أو متقاربة في النسبة للمعنى الكلي

وإن لم يشترك فجزئي. ويقال للنوع أيضاً: جزئي.

والكلي ذاتي وعرضي.

فهذا متواطئ، مثل: الإنسانية، كلنا في صفة الإنسانية متقاربون لا تختلف كثيراً، فحينئذ يسمى هذا متواطئاً، وإذا كانت الأفراد متماثلة فإن اللفظ الواحد يسمى متواطئاً، مثال ذلك: لفظ الرجل: متواطئ لأنه يشترك في مفهومه كثيرون وهؤلاء الكثيرون متماثلون في الصفة.

* **قوله: وإن لم يشترك فجزئي:** تقدم الكلام في القسم الأول وهو الكلي وهذا هو القسم الثاني وهو الجزئي، يعني أن اللفظ إذا لم يشترك في مفهومه كثيرون فإنه يسمى جزئيّاً، والجزئي مثل: خالد، هذا الذي عندنا، فالجزئي لفظ واحد يدل على مدلول واحد.

والكلي: لفظ واحد يدل على مدلول واحد لكنه يشترك فيه أفراد كثيرون. والكلي ينقسم إلى مشكك وإلى متواطئ.

والجزئي: لفظ واحد يدل على مدلول واحد وليس فيه إلا فرد واحد.

* **قوله: ويقال للنوع أيضاً جزئي:** أي أن النوع بالنسبة للجنس يسمى جزئيًّا إضافياً، مثل الإنسان نوع من جنس الحيوان فالإنسان جزئي وهذا الاصطلاح ليس اصطلاحاً مشهوراً وإنما المشهور استخدام لفظ الجزئي على اللفظ الواحد الدال على فرد واحد الذي لا يشترك في مفهومه كثيرون، أما النوع فهو جزء الجنس وليس جزئياً.

أما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون.

* **قوله: والكلي ذاتي وعرضي:** يعني أن الكلي ينقسم باعتبار آخر إلى قسمين:

والثاني من الأربع متقابلة متباينة.

كليات ذاتية: وهي التي تكون صفات نابعة من ذات الشيء مثل: إنسان. صفة إنسان هي من ذات هذا المخلوق الذي أمامنا وليست من الصفات التي تأتي وتزول.

كليات عرضية: يعني أنها تأتي وتزول، مثل: صفة الذهاب والمجيء في الإنسان - صفة عرضية - لأنه يتصور إنسان لا يذهب ولا يجيء، وصفة الضحك عرضية، وصفة الرؤية عرضية؛ لأنه يتصور إنسان لا يضحك ولا يرى.

إذا تقرر هذا فإن الكليات العرضية تنقسم إلى قسمين:

عَرَض عام: يشترك فيه أشياء كثيرة، مثل: الرؤية يشترك فيها الإنسان، ويشترك فيها الحيوان.

وعَرَض خاص: مثل الضحك: فلا يوجد حيوانات تضحك، هذا وصف خاص بالإنسان ويسمى عرض خاص.

* **قوله: والثاني من الأربع متقابلة متباينة:** يعني من أقسام المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله، المتقابل المتباين.

وقول المؤلف: والثاني من الأربعة. ما الأربعة؟

الأول: الذي اشترك في مفهومه كثيرون، وإن لم يشترك فيه كثيرون فهو جزئي، فهناك لفظ واحد دل على معنى واحد.

الثاني: الألفاظ المتباينة وهي ألفاظ متعددة تدل على معان متعددة، فالأول: لفظ واحد يدل على معنى واحد، وهنا ألفاظ متعددة تدل على معان متعددة وهذا يسمى متبايناً، مثال ذلك: لفظ: (لاقط) يصدق على هذا الجهاز

الثالث: إن كان حقيقة للمتعدد فمشترك، وإلا فحقيقة ومجاز.

الذي ينقل الصوت، وعندنا حامل يصدق على معنى آخر وهو الذي يحمل هذا اللاقط، فعندنا لفظان يدلان على معنيين فهذا يسمى تبايناً، فالمعاني هنا متعددة والألفاظ متعددة، فهذا يسمى تبايناً.

وأما المتقابل فهما لفظان يدلان على معنيين متضادين، مثل لفظ: الرجل والمرأة، والسواد والبياض، والليل والنهار. والمتقابل من أقسام المتباين.

الثالث: لفظ واحد يدل على معان متعددة وهذا ينقسم إلى قسمين:

* **قوله: إن كان حقيقة للمتعدد فمشترك:** هذا هو النوع الأول من القسم الثالث وهو المشترك، وهو لفظ واحد يدل على معان متعددة كل منها مستقل عن الآخر، وهذه الدلالة ثابتة بأصل الوضع، فإذا كانت هذه المعاني المتعددة قد وضعت بأصل وضع لغة العرب، فهذا يسمى المشترك، مثال ذلك: لفظة المشتري، ما المراد بالمشتري؟ من هو المشتري؟

هو المقابل للبائع، هذا يسمى المشتري في لغة العرب؛ والكوكب الذي في السماء أيضاً يسمى المشتري، فهذا يسمى مشتركاً لأنه عندنا لفظ واحد يدل على معان متعددة وهذه المعاني المتعددة بأصل وضع اللغة.

* **قوله: وإلا فحقيقة ومجاز:** هذا هو النوع الثاني من هذا القسم: لفظ واحد يدل على معان متعددة لكنه ليس بأصل وضع اللغة، وهذا يسمونه الحقيقة والمجاز، مثال ذلك: الأسد، لفظ واحد يطلق ويراد به الحيوان المعروف، ويطلق ويراد به الرجل الشجاع، فإن هذا لفظ واحد أطلق وأريد به معانٍ متعددة لكن هذه المعاني المتعددة ليست من أصل لغة العرب فحينئذ يسمى هذا حقيقة ومجازاً.

الرابع: مترادفة.

---

* **قوله: الرابع: مترادفة:** هذا هو القسم الرابع: ألفاظ متعددة، لكن المعاني واحدة مثل: لفظة: السيف، والصارم، تطلق على الآلة المعروفة الحادة، ومثل لفظة: الأسد، والليث، تطلق على الحيوان المفترس.

إذن الأول: لفظ واحد يدل على معنى واحد، مثل: مكة.

والثاني: ألفاظ متعددة تدل على معان متعددة.

والثالث: لفظ واحد يدل على معان متعددة، مثل: المشتري.

والرابع: ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد مثل: الأسد والليث، لفظان وضعاً على معنى واحد هو الحيوان المفترس، فهذا يسمى مترادفاً.

ما المراد بالمشترك؟.

لفظ واحد يدل على معان متعددة بأصل وضع اللغة، مثاله لفظ: (المشتري) للكوكب والمبتاع.

ما المراد بالمشكك؟.

لفظ واحد يدل على معان متعددة متفقة في أصل المعنى، مختلفة في كماله وصفته، مثل: الوجود، للخالق والمخلوق، ومثل لفظ: الحيوان، للنملة والفيل.

ما المتواطئ؟.

لفظ واحد يدل على معنى واحد بأفراد كثيرة متفقة في أصل المعنى وفي صفته، مثل: الإنسان.

ما الكلي؟.

لفظ واحد لمعنى واحد فيه أفراد كثيرون، مثل: الموجودات.

وكلها مشتق وغير مشتق، صفة وغير صفة.

ما الجزئي؟.

لفظ واحد لمعنى واحد ليس فيه إلا فرد واحد، مثل: آدم عليه السلام.

ما المترادف؟.

ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد.

ما المتباين؟.

ألفاظ متعددة تدل على معان متعددة.

وما سبق من اصطلاحات لابد لنا من ضبطها، مثل صبة البيت، إذا أردنا أن نبني بيتاً فلابد من الصبة تحته حتى يصير البيت محكماً، إذا لم نضع صبة البيت وقواعده فإننا لا نستطيع أن نصعد بالبناء، فهذه الاصطلاحات ستستخدم بعد ذلك في عدد من المباحث، فلا بد أن نعرف هذه الاصطلاحات وأن نتقنها.

* **قوله: وكلها مشتق وغير مشتق:** يعني الأقسام السابقة الأربعة وما يندرج تحتها من أقسام تنقسم إلى قسمين: مشتق، وغير مشتق، فتكون ثمانية، فالمشتق هو المتصرف من فعل أو مصدر، كلفظة: (عالم)، وغير المشتق ما ليس كذلك كلفظة: (الرجل).

* **قوله: صفة وغير صفة:** أي أن كل واحد من المشتق وغير المشتق يكون صفة، ويكون غير صفة، وبالتالي تنقسم الألفاظ إلى ستة عشر قسماً، والصفة ما دل على معنى قائم بذات كلفظة: (طويل).

مسألة: المشتَرك واقع عند أصحابنا والحنفية. ومنع منه ابن الباقلاني[1]

* **قولـه: المشتَرك واقع عند أصحابنا والحنفية:** ما معنى المشترك؟ تقدم معنا أنه لفظ واحد يدل على معان متعددة بأصل وضع اللغة.

مثال المشترك: (القرء)، يصدق على الحيض، ويصدق على الطهر بأصل لغة العرب، و(المشتري) يصدق على المقابل للبائع، ويصدق على الكوكب، ولفظ: (العين) يصدق على العين الجارية، والعين الباصرة؛ و(الواو) تصلح للتمثيل بها هنا لأنها مرة تستعمل كحرف عطف، ومرة كحرف استئناف، ومرة رابط للحال، فتكون حينئذ من باب المشترك.

وقد وقع خلاف بينهم في الواو، فمنهم من قال: بأن أصل الواو للعطف، وقد تُصْرَفُ لغيره بقرينة، فحينئذ لا تكون من المشترك بل من الحقيقة والمجاز، وبعضهم قال: أصل الوضع للواو أن الواو قد وضعت لجميع هذه المعاني، ومن هنا فإنها تكون من قبيل المشترك.

إذن قوله: المشترك واقع، يعني موجود في قول أصحابنا والحنفية والشافعية.

* **قولـه: ومنع منه ابن الباقلاني وثعلب...:** هذا القول الثاني في مسألة: هل المشترك موجود في لغة العرب؟

اختلفوا، فمنهم من قال: يوجد المشترك في كلام العرب، ومنهم من قال: لا يوجد، والذين قالوا بأنه لا يوجد، قالوا: بدلالة أن اللغة وضعت للإفهام،

(١) أبو بكر محمد بن الطيب ابن الباقلاني، فقيه مالكي أصولي، توفي سنة٤٠٣هـ، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، والتمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج، والتقريب والإرشاد.
انظر تاريخ بغداد(٣٧٩/٥) تبيين كذب المفتري ص(٢١٧) سير أعلام النبلاء(١٩٠/١٧) الديباج المذهب(٢٢٨/٢).

وثعلب[1] والأبهري[2] والبلخي[3].

فإذا جاءنا لفظ مشترك فإننا نناقض أصل اللغة، وحينئذ لا نفهم المراد به.

ويجاب عن قولهم بأنه قد يكون من مراد القائل الإلباس وإيجاد التعمية، وقد يكون من مراد القائل تردد الأمر بين المعاني المشتركة، مثل ما إذا قلت: (مختار) قد يريد المتكلم به اسم الفاعل - الذي اختار -، وقد يريد به اسم المفعول - الذي اختير -، يعني بحيث يبقى الأمر متردداً بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فقوله: يضار هنا، هل الكاتب هو الذي يوقع الضرر؟ أو الكاتب هو الذي يقع عليه الضرر؟ الآية محتملة للمعنيين، فقد يتردد المراد بين المعنيين، وقد يراد باللفظ جميع المعنيين، فإنه قد يؤتى باللفظ المشترك ويراد به جميع المعنيين كما لو قلت: لا تعتدِ على عينه، فالعين تطلق على الباصرة وعلى الجارية، وعلى الذهب، فقولك: لا تعتدِ على عينه، قد

(١) أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار أبو العباس النحوي الشيباني مولاهم المعروف بثعلب، لغوي نحوي محدث كان ثقة صالحاً مشهوراً بالحفظ والمعرفة، توفي سنة ٢٩١هـ له مؤلفات منها: كتاب الفصيح، وكتاب القراءات، وكتاب إعراب القرآن، وكتاب مشكل القرآن، وغير ذلك.
انظر تاريخ بغداد (٢٠٤/٥) الوافي في الوفيات(١٥٨/٨) نزهة الألباب في الألقاب(١٥٣/١) شذرات الذهب(٢٠٧/٢) الحطة في ذكر الصحاح الستة ص (٩٧).

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح الأبهري، فقيه أصولي إمام المالكية في وقته، له تصانيف في شرح مذهب مالك والاحتجاج له والرد على من خالفه. ولد سنة ٢٨٧هـ وتوفي سنة ٣٧٥هـ.
انظر: تاريخ بغداد(٤٦٢/٥) طبقات الفقهاء ص(١٦٨) الديباج المذهب ص(٢٥٥).

(٣) أبو زيد أحمد بن سهل البلخي، كان له معرفة بعلوم كثيرة، سلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة إلا أنه بأهل الأدب أشبه، توفي سنة ٣٢٢هـ.
انظر: الفهرست ص(١٩٨) معجم الأدباء ص(٣٧٤) الوافي بالوفيات(٢٥١/٦)

ومنع منه بعضهم في القرآن. وبعضهم في الحديث أيضاً.

وقال بعض أصحابنا: ولا يجب في اللغة. وقيل: بلى.

تقول: أريد به الجميع، هذا من باب إطلاق المشترك على جميع المعاني وسيأتي الخلاف فيه، ومنها قوله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] ما معنى: ترغبون أن تنكحوهن؟ يعني تودون في أن تتزوجوا بهن، وهل يمكن أن يكون المعنى ترغبون عن أن تنكحوهن، يعني لا تريدونهن؟ نعم ممكن، فهذا الاستعمال يصير من المشترك، وسبب الاشتراك هنا حذف حرف التعدية، ترغبون في أن تنكحوهن وترغبون عن أن تنكحوهن، وقد فسرته عائشة رضي الله عنها بأن المراد به الجميع؛ وبذلك نجيب على من منع من وجود المشترك في اللغة.

* **قوله: ومنع منه بعضهم في القرآن...:** هذا القول الثالث: أن المشترك في لغة العرب موجود وواقع، لكن في القرآن والحديث ليس موجوداً.

* **قوله: وقال بعض أصحابنا: ولا يجب في اللغة:** أي أن بعض الحنابلة قالوا بأنه واقع في اللغة، لكنه غير واجب، فيمكن أن تكون اللغة لا يوجد فيها مشترك لكنه قد وقع فهو جائز لكنه لا يجب.

* **قوله: وقيل بلى:** يعني بل يجب أن يوجد في اللغة مشترك لأن الألفاظ قليلة والمعاني كثيرة، ويجاب بأن المفردات غير المستعملة أكثر من المستعملة.

مسألة: المترادف واقع عند أصحابنا، والحنفية والشافعية، خلافاً لثعلب وابن فارس[1] مطلقاً، وللإمام[2] في الأسماء الشرعية.

---

* **قوله: المترادف واقع عند أصحابنا...:** ما المراد بالمترادف؟ هو ألفاظ متعددة لمعنى واحد. مثل: الأسد، والليث، ألفاظ متعددة والمعنى واحد. هل المترادف واقع في لغة العرب، والقرآن، والسنة، أو ليس بواقع؟ وقع الخلاف بينهم في المترادف ووقوعه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول الجمهور بأنه واقع، وهو الصواب؛ بدلالة ما نجده من المترادفات في اللغة.

والقول الثاني: بأنه ليس بواقع مطلقاً، ولا يوجد مترادف أبداً، واختاره ابن فارس ـ صاحب اللغة ـ وثعلب.

القول الثالث: قول الإمام، والمراد بالإمام هنا الرازي، وقال بأنه لا يقع في الأسماء الشرعية، مثل لفظ: (الصلاة) فإنه لا يمكن أن يؤتى له بلفظ آخر مرادف له، بخلاف غيره من الأسماء سواء الأسماء اللغوية، أو العرفية فإنه يمكن أن يقع الترادف فيها، مع أن الرازي قال: الواجب والفرض مترادفان.

وقد يكون الترادف محضاً بأن يحصل الاتفاق بين الاسمين في الدلالة على

---

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي، له معرفة بعلوم شتى أهمها اللغة؛ ولد سنة ٣٠٦هـ وتوفي سنة ٣٩٥هـ وقيل سنة ٣٩٠هـ؛ من مؤلفاته: المجمل، ومعجم مقاييس اللغة، وأصول الفقه، وحلية الفقهاء. انظر: معجم الأدباء(٤/٨٠) والمختصر في أخبار البشر(٢/١٣٥) والديباج المذهب(١/١٦٣) والبداية والنهاية(١١/٣٣٥).

(٢) فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي، فقيه شافعي، مفسر أصولي، ولد سنة ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ. من مؤلفاته: «مفاتيح الغيب» في التفسير، و«المحصول» في علم الأصول.

انظر: وفيات الأعيان(٤/٢٤٨) سير أعلام النبلاء(٢١/٥٠٠) طبقات الشافعية لابن السبكي(٥/٣٣).

والحد والمحدود.

ونحو عطشان، نطشان، غير مترادفين على الأصح.

الذات والصفة كالقمح، والحنطة، والبر، وقد يكون الترادف باتفاق الاسمين في الدلالة على الذات مع اختلاف دلالتها في الصفات كأسماء القيامة: الحاقة، والقارعة، ويوم الجمع، ويوم النشور، وهذا من الترادف الذاتي، أو النسبي، ومنه أسماء الله تعالى.

* **قوله: والحد والمحدود:** الحد هو التعريف، والمحدود هو المعرف، هل هما من المترادف؟ إذا قلت: الإنسان هو الحيوان الناطق، الإنسان عندنا كلمة والحيوان الناطق كلمة أخرى، هل هما من قبيل المترادف لأنهما كلمتان دلتا على معنى واحد؟.

يرى المؤلف أنهما ليسا من المترادف فالحد والمحدود ليسا من قبيل المترادف؛ وذلك لاختلافهما في الدلالة، فلفظ المحدود يدل بالمطابقة، ولفظ الحد يدل بالتضمن، ولأن الحدود يقصد فيها ذات الألفاظ، والألفاظ متغايرة.

* **قوله: ونحو عطشان نطشان...:** النطشان هو الذي ليس فيه قوة، وبعضهم يطلق على سيئ الخلق: عطشان نطشان، هل هذا من قبيل المترادف؟

هذه ألفاظ متعددة لكن معانيها متعددة، فيكون من قبيل المتباين، فحينئذ عطشان نطشان ليس من قبيل المترادف، بل من قبيل المتباين فيسمونه: إتباع اللفظ ما هو على وزنه، فإيجاد كلمتين متقاربتين في الوزن بعضهما يأتي بعد البعض الآخر فهذا لا يسمى مترادفاً لأن معناهما مختلف؛ مثل: حياك الله وبياك، أهلاً وسهلاً، شذر مذر، هما على وزن واحد، لكن لهما معانٍ مختلفة فلا يكون من قبيل المترادف.

ويقوم كل مترادف مقام الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه. خلافاً للإمام مطلقاً. وللبيضاوي[1] والهندي[2] وغيرهما إذا كانا من لغتين.

* **قوله: ويقوم كل مترادف مقام الآخر:** يعني سواء قلت: سيف، أو قلت: حسام كلاهما يؤدي إلى نفس المعنى، ويجوز أن تستعمل أي لفظ من المترادفين بدل المترادف الآخر لاتفاقهما في المعنى.

* **قوله: إن لم يكن تعبد بلفظه:** يوجد في بعض المواطن في الشريعة ألفاظ مترادفة وتستخدم الشريعة أحد اللفظين على جهة التعبد بهذا اللفظ، وحينئذ لا يجوز لنا أن نأتي بمترادفه في ذلك الموطن، مثال ذلك: في الأذان أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد بمعنى أقر، أليس كذلك؟ وهذا من قبيل المترادف هل يصح في الأذان أن تقول: أقر أن لا إله إلا الله؟ لا يجوز، لأنه متعبد بلفظه.

وورد في حديث البراء ﷺ أنه قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ

---

(١) الشيخ الإمام القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي، فقيه أصولي مفسر، توفي سنة ٦٨٥هـ. من مصنفاته: المنهاج في أصول الفقه، وشرح التنبيه، والغاية القصوى في دراية الفتوى، وشرح المنتخب، والكافية في المنطق والطوالع، وشرح المحصول، وأنوار التنزيل، وغير ذلك.
انظر: كشف الظنون (١٦٩٨/٢) البداية والنهاية (٣٠٩/١٣) شذرات الذهب (٣٩٣/٥).

(٢) محمد بن عبد الرحمن بن محمد الأرموي، صفي الدين الهندي العلامة الشافعي الأصولي الأشعري نزيل دمشق، من مؤلفاته: الزبدة في علم الكلام، والنهاية، والفائق، كلاهما في أصول الفقه. ولد سنة ٦٤٤هـ وتوفي سنة ٧١٥هـ.
انظر: الوافي بالوفيات (١٩٧/٣) طبقات الشافعية الكبرى (١٦٢/٩) أبجد العلوم (١٢١/٣).

....

وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ. فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ» قَالَ: فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا بَلَغْتُ: «اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، قُلْتُ: وَرَسُولِكَ، قَالَ: «لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»[1] لماذا؟ لأنه متعبد بلفظه، وحينئذ فالمتعبد بلفظه لا يصح أن نبعده ونأتي بمرادفه.

ووقع الخلاف في إبدال المترادف بمترادف آخر فيما لم يتعبد بلفظه على هذه الأقوال الثلاثة:

القول الأول: جواز إبدال المترادف محل مرادفه، وهو قول الجمهور فيقوم كل لفظ مترادف مقام اللفظ الآخر المرادف له.

القول الثاني: أنه لا يصح ذلك، ونسبه المؤلف للرازي.

القول الثالث: أنه لا يصح إن كان المترادفان من لغتين مختلفتين، ويصح ذلك إن كان المترادفان من لغة واحدة، وهو قول الهندي والبيضاوي.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٤٧) ومسلم(٢٧١٠).

الحقيقة:

مسألة: الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول.

وهي لغوية وعرفية وشرعية، كالأسد والدابة والصلاة.

---

* **قوله: الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول:** هذا هو معنى الحقيقة: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا، مثال ذلك لفظ: الغائط، في لغة العرب: المكان المنخفض من الأرض، وجمهور العلماء يقسمون الكلام باعتبار أفراده إلى حقيقة ومجاز.

* **قوله: وهي:** يعني أن الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: لغوية، وعرفية، وشرعية.

* **قوله: لغوية:** مثل لفظ: (الأسد) يطلق على الحيوان المعروف، و(الغائط) يطلق على المكان المنخفض هذه حقيقة لغوية في أصل اللغة.

* **قوله: وعرفية:** وهي ما تعارف الناس عليها، مثال ذلك لفظ: الدابة، فإن الدابة في أصل الوضع: كل ما يدب على الأرض، حتى الإنسان دابة، ثم بعد ذلك أصبحنا نستخدم لفظ الدابة على ذوات الأربع، فقصرنا معناها فهو في العرف حقيقة في ذوات الأربع فقط.

* **قوله: وشرعية:** وهي التي كان لها في اللغة استعمال ثم لما جاء الشرع وضعها لاستعمال آخر، مثال ذلك لفظ: الصلاة، كانت في أصل اللغة تطلق على الدعاء أو الثناء، لكن الشرع لما جاءنا استخدمها على أقوال، وأفعال مخصوصة.

وهذا التقسيم شبه متفق عليه، ويخالف فيه الأشاعرة، فهم ينفون الحقيقة

....

الشرعية بناء على قولهم بالإرجاء، لأنهم قالوا: الإيمان في اللغة ورد للتصديق فحينئذ في الشرع يكون على حسب ما في اللغة لأن الشرع نزل بلغة العرب.

فنقول: كلام الأشاعرة هذا ليس بصحيح، لأن الشرع وضع له حقائق مأخوذة من لغة العرب، فكانت الصلاة سابقاً الثناء، أو الدعاء، ثم زادها الشرع بعدد من الزيادات، فكذلك الإيمان؛ على أن جعل الإيمان المراد به في اللغة هو التصديق لا يصح، بل الإيمان في لغة العرب يدل على أكثر من التصديق القلبي، ويدل على ذلك ما ورد في حديث زيد بن خالد الجهني قال: صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ عَلَى إِثْرِ سَمَاءٍ كَانَتْ مِنْ اللَّيْلَةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: «**هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟**» قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «**أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ**»[1] بل إن وضع لفظ التصديق على ما في القلب فقط، ليس بصحيح بدلالة قول النبي ﷺ: «**وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ**»[2] والفرج من الفعل وليس من الاعتقاد، فدل ذلك على أن إطلاق لفظ التصديق على الاعتقاد فقط ليس بصحيح في لغة العرب.

---

(١) أخرجه البخاري(٨٤٦) ومسلم(٧١).

(٢) أخرجه البخاري(٦٢٤٣) ومسلم(٢٦٥٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي ﷺ: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، ...... الحديث.

المجاز:

والمجاز: اللفظ المستعمل في غير وضع أُوَّلَ على وجه يصح. ولابد من العلاقة. وقد تكون بالشكل كالإنسان للصورة، أو في صفة ظاهرة كالأسد على الشجاع، لا على الأبخر لخفائها.

---

* قوله: **والمجاز: اللفظ المستعمل في غير وضع أُوَّلَ على وجه يصح**: هذا هو المراد بالمجاز: أنه لفظ استعمل في غير ما وضع له. مثال ذلك: الأسد، إذا استعمل في الرجل الشجاع يكون مجازاً.

هذا أحد الاصطلاحين في الحقيقة والمجاز، أن الحقيقة والمجاز هي الألفاظ.

والاصطلاح الثاني: بأن الحقيقة والمجاز هي الاستعمال، فيقولون: الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وهذا الاصطلاح الثاني مشهور عند الأصوليين لكن الاصطلاح الذي ذكره المؤلف أرجح من جهة الدليل، لذلك نحن نفرق بين المجاز وبين التجوز.

* قوله: **ولابد من العلاقة**: يعني لابد أن يكون هناك علاقة بين الأصل اللغوي للكلمة وبين مجازاتها، فكلمة الأسد تطلق على الحيوان المعروف، ولما جاء أهل المجاز فوضعوها على الرجل الشجاع، لابد هناك من علاقة بين المعنيين وهي هنا الشجاعة، وهذه العلاقة لها أنواع:

* قوله: **وقد تكون بالشكل كالإنسان للصورة**: تقول: رأيت زيداً، وأنت ما رأيت زيداً وإنما رأيت صورته، فهذا من باب المجاز، ما العلاقة؟ الشكل، لأن هذه الصورة مشابهة في شكلها لصورة زيد الحقيقية. هذا هو النوع الأول.

* قوله: **أو في صفة ظاهرة كالأسد على الشجاع، لا على الأبخر لخفائها**: هذا هو النوع الثاني: أن يكون هناك اشتراك بين المجاز والحقيقة في الصفة الظاهرة

أو لأنه كان عليها كالعبد على العتيق. أو آئل كالخمر للعصير. أو للمجاورة مثل جرى الميزاب.

مثال ذلك: الشجاعة التي يشترك فيها الرجل الشجاع مع الأسد ولابد أن تكون الصفة ظاهرة، فإن كانت الصفة خفية لم يصح المجاز، لذلك إذا كان هناك شخص أبخر بمعنى أنه يظهر روائح كريهة من الفم، لا يصح أن يقال له: أسد، مع أن الأسد له روائح كريهة تخرج من فمه؛ لأن هذه الروائح الكريهة ليست صفة ظاهرة.

* قوله: **أو لأنه كان عليها كالعبد على العتيق**: هذا هو النوع الثالث من أنواع العلاقة بين الحقيقة والمجاز: أن المجاز كان على الصفة الحقيقية في الزمن الماضي مثال ذلك: إذا قلنا: فلان عبد، مع أنه حر لكنه كان قبل ذلك عبداً، ويمثل لها بقولنا: فلان يتيم، مع أن اليتيم ما كان قبل البلوغ لقوله ﷺ: «لاَ يُتْمَ بَعْدَ احْتِلاَمٍ»[1] وإنما المراد باعتبار ما كان عليه سابقاً.

* قوله: **أو آئل كالخمر للعصير**: النوع الرابع: أن يوصف الشيء بما سيكون عليه مثال ذلك: أن نسمي العصير خمراً وليس خمراً إنما هو عصير، وحينئذ العلاقة بينهما أنه سيؤول إليها، ومن أمثلة ذلك: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠١] ﴿نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الحجر: ٥٣] يعني باعتبار ما سيكون.

* قوله: **أو للمجاورة مثل جرى الميزاب**: النوع الخامس من أنواع العلاقة بين الحقيقة والمجاز: المجاورة، ومثّل لها بالميزاب، وهو الذي يجري معه الشيء، حينئذ نقول: جرى الميزاب، هل الميزاب هو الذي جرى؟ هو لم يجر، وإنما الذي

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٧٣) والبيهقي (٦/ ٥٧).

ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح.

واللفظ قبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازاً.

ويعرف المجاز بوجوه: الأول: بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة.

الذي جرى فيه السيل أو الماء، ما العلاقة بينهما؟ أن الماء يجاوره. وكذلك يطلق على الخارج القذر غائطاً، مع أن الغائط في لغة العرب المكان المنخفض لأنه غالباً ما يكون هناك مجاورة بأن يخرج هذا الخارج في المكان المنخفض.

* قوله: **ولا يشترط النقل في الآحاد على الأصح**: أي لا يشترط في العلاقة بين الحقيقة والمجاز أن تكون منقولة عن العرب في آحادها، بل يكفي أن تكون منقولة في نوعها، ولا يشترط في كل مجاز أن يكون منقولاً عن العرب.

* قوله: **واللفظ قبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازاً**: لأننا نُعَرِّفُ الحقيقة بأنها اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز المستعمل في غير ما وضع له، فقبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازاً، مثال ذلك لفظ: (التلفون) قبل ثلاثمائة سنة، فلفظ: (تلفون) لم يستعمل في ذلك الوقت، فحينئذ لا يكون حقيقة ولا مجازاً.

* قوله: **ويعرف المجاز بوجوه**: يعني هذه العلامات التي نفرق بواسطتها بين الحقيقة والمجاز.

* قوله: **الأول بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار عكس الحقيقة**: أي أن المجاز يصح نفيه، كما لو قلت للرجل البليد: هذا حمار، فإنه يصح لنا أن نقول: لا، إنه ليس بحمار، هو صحيح بليد لكنه ليس بحمار، فهذا مجاز نفيناه، بينما الحقيقة لا يصح نفيها، فإذا قلت: هذا بليد، فلا يصح أن نقول: لا، ليس ببليد.

ويعدم اضطراده، وبعكس. وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كـ (أُمور) جمع (أمر) للفعل، وامتناع (أوامر) ولا عكس. وبالتزام تقييده، مثل جناح الذل، ونار الحرب

---

* **قولـه: ويعدم اضطراده وبعكس:** هذه هي العلامة الثانية التي يمكن التفريق بها بين المجاز والحقيقة: أن المجاز لا يضطرد في جميع مَحَالِّه، بل يثبت في بعض المَحَالِّ دون بعض أما الحقيقة فلا بد أن تكون مضطردة في جميع المَحَالِّ، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] المراد أهل القرية ولا يصح أن تقول: اسأل البيت، أو اسأل البساط، أو اسأل السيارة، وأنت تريد أهله.

* **قولـه: وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة...:** العلامة الثالثة التي نفرق بها بين الحقيقة والمجاز: أنه قد يوجد اختلاف في جمع كل منهما، فإن الحقيقة تجمع على ترتيب معين وعلى صفة معينة بينما المجاز يجمع على صفة أخرى، ومثل المؤلف لـه بكلمة (أمر)تجمع على أمور، هذا مجاز إذا أطلق أمر على الشأن، بينما كلمة (أمر) التي يراد بها الطلب جمعها أوامر، فاختلف الجمع بين الحقيقة والمجاز.

* **قولـه: وبالتزام تقييده، مثل جناح الذل، ونار الحرب:** أي أن المجاز يقيد فجناح الذل المراد به الانكسار والخضوع، ولو لم يقيد لم يفهم منه المعنى المجازي بينما الحقيقة يفهم منها معناها ولو جاءت لوحدها، ولو جاءت غير مقيدة، أما المجاز فيختلف، مرة يفهم معناها إذا جاءت لوحدها مثل لفظة: غائط، ومرات لا يفهم معناها إلا إذا جاءت مقيدة مثل: (جناح) قيدت (بالذل).

وبتوقفه على المسمى الآخر، مثل: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]. **والحقيقة لا تستلزم المجاز. وبالعكس الأصح الاستلزام.**

---

* **قولـه: وبتوقفه على المسمى الآخر...:** أي أن من العلامات التي يفرق بواسطتها بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة تفهم سواء وردت لوحدها، أو وردت في مقابلة ما يقابلها، أما المجاز فليس ذلك دائماً، إذ في بعض المَحال لا يفهم المعنى المجازي إلا إذا كان هناك شيء يقابله، ومثل لـه بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ فإنه لا يقال ابتداءً: مكر الله. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] أي أن فعلكم هذا ليس اعتداء، وإنما هو على سبيل المجازاة والمقابلة وهذا إطلاق مجازي وليس إطلاقاً حقيقياً.

* **قولـه: والحقيقة لا تستلزم المجاز:** يعني أنه قد توجد حقيقة لا مجاز معها.

* **قولـه: وبالعكس الأصح الاستلزام:** يعني أن كل مجاز لابد أن يكون معه حقيقة، كل استعمال للفظ في غير ما وضع له لابد أن يكون معه استعمال للفظ فيما وضع لـه، وقد وقع خلاف بين الأصوليين في ذلك، والأصح الاستلزام يعني يلزم من وجود المجاز وجود الحقيقة؛ لأن المجاز فرع عن الحقيقة، فإذا وجد الفرع دل ذلك على وجود الأصل.

مسألة: والمجاز واقع. خلافاً للأستاذ[1] وأبي العباس وغيرهما.

* **قوله: مسألة: والمجاز واقع:** ذهب جمهور العلماء إلى أن المجاز واقع موجود في لغة العرب، بدلالة أن هناك عدداً من الأساليب استخدمت فيها بعض الألفاظ على طريق المجاز، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] هنا الغائط مجاز لأن الغائط في لغة العرب وضع للمكان المنخفض ثم استعمل في الخارج القذر. وقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] هل القرية المراد بها المباني؟ المباني لا تسأل، فهنا استعمال مجازي والمراد به واسأل أهل القرية. هذا قول جمهور العلماء.

* **قوله: خلافاً للأستاذ وأبي العباس وغيرهما:** الأستاذ المراد به أبو إسحاق الأسفرائيني الذي يقول: إن المجاز ليس موجوداً في لغة العرب، وكذلك أبو العباس؛ المراد به شيخ الإسلام ابن تيمية. ويوجد جماعة من العلماء قالوا بمثل ذلك، وقد نسب إلى بعض الظاهرية وبعض أهل اللغة مثل أبي علي الفارسي وهو من متقدمي أهل اللغة حيث ينكر وجود المجاز في لغة العرب.

والخلاف في هذه المسألة له سبب، فالجمهور نظروا إلى اللفظ مفرداً، قالوا: لفظ الأسد في لغة العرب يطلق على الحيوان المفترس، فإذا أطلق على الرجل الشجاع يصبح مجازاً.

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد مهران الاسفراييني، فقيه شافعي محدث متكلم أصولي، توفي سنة ٤١٨هـ بنيسابور من مؤلفاته: «جامع الحلي» في الرد على الملحدين وشرح فروع ابن الحداد، و«التعليقة النافعة» في علم الأصول.

انظر تبيين كذب المفتري ص(٢٤٣) سير أعلام النبلاء (١٧/٣٥٣) طبقات الشافعية للإسنوي (١/٥٩) البداية والنهاية (١٢/٢٤).

....

والذين نفوا المجاز في لغة العرب قالوا: ينبغي أن ننظر إلى الجملة ككل؛ لأن الجملة الواحدة كالكلمة الواحدة تتبدل معانيها بانضمام غيرها إليها، لو قلت: له علي مائة إلا عشرة، لو نظرنا إلى مائة وحدها كانت تدل على معنى، فلما زدنا إليها لفظة: إلا عشرة؛ أصبح لها معنى آخر، فينبغي أن ننظر إلى الجملة ككل، فإذا نظرنا إلى لفظة الأسد مع القرينة وهي رأيت أسداً يخطب. لا يمكن أن يراد بها الحيوان المفترس، فالمراد بها الرجل الشجاع بدلالة جميع الجملة.

فالذين نفوا المجاز نظروا إلى الجملة ككل. والذين أثبتوا المجاز نظروا إلى اللفظ مفرداً. ولذلك يقولون: أنت تطلق اللفظة وتريد بها معان تختلف باختلاف الحرف الذي معها، فتقول: آمن به، وآمن له، وتقول: ذهب إليه، وذهب منه، هل المعنى واحد؟ لا. ذهب منه بمعنى: أنه انطلق من ذلك المكان، ذهب من البيت بمعنى أنه انطلق من البيت، وابتدأ في مشيه من البيت وإذا قلت: ذهب إلى السوق بمعنى أنه انتهى إلى السوق، فاختلف المعنى باختلاف الحرف المعدى به، فهذا هو سبب الاختلاف في هذه المسألة.

ويقول شيخ الإسلام ومن وافقه: كلا الاستعمالين مستخدم في لغة العرب، فالعرب استعملوا لفظ (الأسد) في الحيوان المعروف، وفي الرجل الشجاع، فحينئذ هذا استعمال عربي، وقال بأن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هذا لم تقسمه العرب، ولم يعهد من كلامهم[1].

فالمقصود أن سبب الخلاف في هذه المسألة هو هل يكون النظر إلى الكلمة

---

(١) انظر مجموع الفتاوى(٧/٨٧)، (٢٠/٤٠٣).

....

المجردة؟ أو النظر يكون إلى الجملة ككل؟ وسيأتي عدد من المباحث المتعلقة بهذا في مبحث المتخصصات المتصلة، هل هي مع العموم كالكلمة الواحدة؟ أو كل منها له حكم مستقل؟

فقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢] يقول شيخ الإسلام: لفظ: القرية؛ إذا أطلق وأوتي له بلفظ: اسأل، فلا يراد به المباني قطعاً فالعرب تستخدم هذا اللفظ وتريد به الناس الساكنين بدلالة أن القرية إذا لم يوجد فيها أحد لا تسمى قرية وإنما تسمى أطلالاً، في لغة العرب، وهكذا لا نتوقف عند مثال أو مثالين لأنهم يوردون عليه أمثلة عديدة.

وقد تقدم من هذا قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤] هل هذا يسمى حقيقة أو يسمى مجازا؟.

نقول: إن نظرنا إلى لفظه مجرداً فالمكر المجرد حينئذ يكون مجازاً، وإن نظرنا إلى المقابلة ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ فإنه يكون حقيقة، لأننا نظرنا إلى الجملة ككل؛ لأن لفظ المكر حينما يؤتى به في مقابلة مكر يراد به في الحقيقة معنى آخر مغاير لمعنى المكر المجرد. ولعل هذا يأتي في المتشابه، وهل آيات الصفات من المتشابه أو لا؟ نتكلم فيه هناك إن شاء الله.

والمقصود أن الأصل في الألفاظ هو الحقيقة حتى عند الذين يثبتون المجاز ولا يحكم على اللفظ بأنه مجاز إلا إذا وجد دليل صحيح قوي يقاوم ظاهر الحقيقة، فإذا لم يوجد فإنه لا يجوز في هذا اللفظ أن يكون مجازاً.

وعلى الأول المجاز أغلب وقوعاً. قال ابن الجني[1]: أكثر اللغة مجاز. قال أبو العباس: المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ.

---

* **قوله: وعلى الأول المجاز أغلب وقوعاً:** يعني ويتفرع على القول الأول القائل بوقوع المجاز في لغة العرب أن يكون المجاز أكثر وقوعاً من الحقيقة، لأن اللفظ يكون له حقيقة واحدة، ويكون له مجازات متعددة، وهناك قول آخر لأصحاب القول الأول القائلين بأن المجاز واقع: أن المجاز أقل من الحقيقة.

ولعل صواب النسخة: (وعلى الأول ليس المجاز أغلب وقوعاً) بدلالة أنه ذكر القول الثاني ونسبه إلى ابن جني.

* **قوله: الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ:** ما معنى عوارض؟ يعني الصفات التي تأتي وتزول، لأن الصفات ثلاثة أنواع:

صفات ذاتية: فلو فقدت الصفة فقد الموصوف، كالوجود بالنسبة للموجود.

وصفات لازمة: تلازم الموصوف لكنه لا يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف.

وصفات عارضة: تأتي وتزول، كالضحك صفة عارضة تأتي وتزول، فالحقيقة والمجاز كون اللفظ يستعمل فيما وضع له أو لا يستعمل فيما وضع له، نقول: هذه من الأمور العارضة على اللفظ، تأتي وتزول، فمعناه أن الحقيقة والمجاز تكون هي الاستعمال؛ لأن الاستعمال هو الذي يعرض على الألفاظ وليس الحقيقة، والمجاز هو ذات اللفظ، وتقدم أن للأصوليين منهجين في ذلك.

---

(١) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، إمام العربية صاحب التصانيف في النحو واللغة منها: اللمع، والكافي في شرح القوافي، والمذكر والمؤنث، وسر الصناعة، والخصائص، وشرح المتنبي، ولد قبل سنة ٣٣٠ هـ وتوفي في صفر سنة ٣٩٢هـ. انظر سير أعلام النبلاء(١٧/١٧) الوافي بالوفيات (١٩/٣١١) البداية والنهاية(١١/٣٣١) النجوم الزاهرة (٤/٢٠٥) شذرات الذهب(٣/١٤٠)

وهو في القرآن عند أكثر أصحابنا وغيرهم. قال إمامنا في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ﴾ [الحجر: ٩] هذا من مجاز اللغة. وأوله أبو العباس على الجائز في اللغة.

ومنع منه بعض الظاهرية وابن حامد[1] وحكاه الفخر إسماعيل[2] رواية،

* **قوله: وهو في القرآن...:** يعني أن المجاز واقع في القرآن عند أكثر أصحابنا وغيرهم خلافاً لمن نفى المجاز في لغة العرب، وهناك طائفة أثبتوا المجاز في لغة العرب، لكنهم نفوه في القرآن، وقد ألف الشيخ الشنقيطي رسالة[3] في هذه المسألة قال فيها: إن المجاز لا يوجد في القرآن؛ وإن كان يثبت وجوده في لغة العرب؛ قالوا: إن المجاز يجوز نفيه لكن القرآن لا يجوز نفي شيء منه.

* **قوله: قال إمامنا...:** يعني الإمام أحمد، في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ﴾ [الحجر: ٩] قالوا هذا من مجاز اللغة، أطلق لفظة: نحن، ويراد بها الواحد.

* **قوله: وأوله أبو العباس على الجائز في اللغة:** أي أول شيخ الإسلام ابن تيمية قول الإمام أحمد: هذا من مجاز اللغة؛ فقال: يعني أن هذا من الأمور الجائزة في اللغة، وليس المراد المجاز حسب الاصطلاح المتأخر.

* **قوله: ومنع منه...:** يعني منع من وجود المجاز في القرآن بعض الظاهرية، وابن حامد من متقدمي الحنابلة، توفي في أوائل القرن الخامس، وحكاه الفخر إسماعيل، رواية عن الإمام أحمد بمنع وقوع المجاز في القرآن.

---

(١) الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله الوراق البغدادي شيخ الحنابلة له المصنفات العظيمة منها كتاب الجامع توفي سنة ٤٠٣ هـ. انظر تاريخ بغداد(٣٠٣/٧) الوافي بالوفيات (٣١٧/١١) البداية والنهاية (٣٤٩/١١) النجوم الزاهرة (٢٣٢/٤) شذرات الذهب(١٦٦/٣).

(٢) فخر الدين إسماعيل بن علي بن الحسين، العلامة الأصولي الفيلسوف، الفقيه المتكلم الحنبلي، ولد سنة ٥٤٩هـ وتوفي سنة ٦١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء(٢٨/٢٢) الوافي بالوفيات(٩٤/٩).

(٣) هي رسالة: (منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز) وهي رسالة مطبوعة.

وحكاه أبو الفضل التميمي[1] عن أصحابنا.

وحكي عن ابن داود[2] منعه في الحديث أيضاً.

وقد يكون المجاز في الإسناد خلافاً لقوم.

وفي الأفعال والحروف وفاقاً لابن عبد السلام[3] ....

* **قوله: وحكي عن ابن داود منعه...:** يعني إنه منع وقوع المجاز في الحديث أيضاً.

* **قوله: وقد يكون المجاز في الإسناد:** يعني قد يوجد المجاز في إسناد الفعل إلى الفاعل، مثل ما تقول: كحلت عيوني بمشاهدتك، أو تقول: كحلت ناظري برؤيتك؛ هذا من المجاز في الإسناد.

* **قوله: وفي الأفعال والحروف...:** قد يستعمل الفعل في غير موضعه فيكون مجازاً، مثال ذلك: لفظة: ضرب؛ معناها وقوع شيء مؤلم على الجسد، ضربني فلان بيده، هل يصح أن نطلق مثل ذلك على الكلام الموجع

---

(١) أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي البغدادي الإمام الفقيه رئيس الحنابلة، توفي سنة ٤١٠هـ. انظر: تاريخ بغداد(١٤/١١) سير أعلام النبلاء(٢٧٣/١٧) والمقصد الأرشد (٢١٤٣).

(٢) أبو بكر محمد بن داود بن علي الأصبهاني فقيه مجتهد أصولي، توفي سنة ٢٩٧هـ، من مؤلفاته: «الزهرة» في الأدب، والوصول إلى معرفة الأصول، والفرائض، والمناسك. انظر: تاريخ بغداد (٢٥٦/٥) سير أعلام النبلاء(١٠٩/١٣) البداية والنهاية(١١٠/١١) شذرات الذهب(٢٢٦/٢)

(٣) عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، فقيه شافعي مفسر؛ ولد سنة ٥٧٧هـ أو ٥٧٨هـ بدمشق، وتوفي سنة ٦٦٠هـ بمصر؛ من مؤلفاته: قواعد الأحكام، ونهاية المطلب، والصلاة، والفتاوى الموصلية. انظر: فوات الوفيات(٣٥٠/٢) طبقات الشافعية للأسنوي(١٩٧/٢) البداية والنهاية(٢٣٥/١٣) النجوم الزاهرة(٢٠٨/٧).

والنقشواني[1].

ومنع الإمام الحرف مطلقاً، والفعل والمشتق إلا بالتبع.

ولا يكون في الأعلام ....

فنقول: ضربني فلان بهذه الكلمة؟ هنا استخدمنا لفظة: ضرب، في الكلام الموجع، لا في الضرب الحسي الموجع، فقالوا: هذا فعل مجاز، وليس على الحقيقة، وفي الحروف مثلاً نجد أن الواو في الأصل توضع للعطف فإذا أطلقت وأريد بها غير العطف مثل الاستئناف فإنها تكون مجازاً على قول.

* **قوله: ومنع الإمام الحرف مطلقاً**: يعني منع الرازي أبو بكر صاحب المحصول من وقوع المجاز في الحرف مطلقاً، وقال: لا يمكن أن يستخدم الحرف في غير ما وضع له، كما أن الرازي منع من وقوع المجاز في الأفعال والمشتقات إلا إذا كانت تابعة لغيرها؛ والجمهور على جواز ذلك قالوا: لوروده عن العرب.

* **قوله: ولا يكون في الأعلام**: أي في أسماء الذوات مثل: زيد وعمرو، فلا يقع فيها مجاز عند جمهور الأصوليين.

(١) هو أحمد بن أبي بكر بن محمد النّخجواني - بضم الجيم - توفي في حدود سنة (٦٥١هـ) - رحمه الله. من مؤلفاته (تلخيص المحصول لتهذيب الأصول).
انظر: مقدمة تحقيق تلخيص المحصول (ص: ٢٣ - ٣٧).

قاله ابن عقيل في الواضح، خلافاً للغزالي[1] في متلمح الصفة.

ويجوز الاستدلال بالمجاز ذكره القاضي وابن عقيل وابن الزاغُوني[2].

ولا يقاس على المجاز، فلا يقال: سل البساط، ذكره ابن عقيل.

---

* **قوله: قاله ابن عقيل في الواضح خلافاً للغزالي في متلمح الصفة**: يعني الموضوع في الصفات قد يجعل علماً؛ المتلمح للصفة مثل كونه أسوداً، هذه صفة يمكن أن نضعها علماً، يقال: فلان هو الأسود بن الحارث، الأسود النخعي، الأسود بن يزيد، فنضعها لشخص آخر لكونه مشابهاً له في بعض صفاته كالعلم.

فالأصوليون اختلفوا في جريان المجاز في أسماء الأعلام فقيل: لا يجوز مطلقاً. وقيل: يجوز مطلقاً. وقيل: يجري المجاز في الأسماء التي تلمح فيها الصفات دون الأعلام التي وضعت لمحض التفريق بين الذوات.

* **قوله: ويجوز الاستدلال بالمجاز....**: يعني أن المجاز يصح أن يحتج به؛ لأنه يفيد معنى راجحاً بقرينته فجاز الاستدلال به؛ ولذلك استدل العلماء بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآيِطِ﴾ [النساء: ٤٣].

* **قوله: ولا يقاس على المجاز، فلا يقال: سل البساط...**: البساط في لغة

(١) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي؛ فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ. من مؤلفاته: أحياء علوم الدين، والوجيز في الفقه. انظر: تاريخ دمشق(٥٥/٢٠٠) وسير أعلام النبلاء(١٩/٣٢٢) البداية والنهاية(١٢/١٧٣) طبقات الشافعية للسبكي(٦/١٩١).

(٢) أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر ابن الزاغوني، فقيه حنبلي محدث؛ ولد سنة ٤٥٥هـ وتوفي سنة ٥٢٧هـ. من مؤلفاته: الإقناع، والواضح، والخلاف الكبير، والمفردات.
انظر: سير أعلام النبلاء(١٩/٦٠٥) البداية والنهاية(١٢/٢٠٥) المقصد الأرشد(٢/٢٣٢).

....

العرب يطلق على الفرش الذي يفترش، وقد يطلق على الكريم، فيقال: فلان بساط، بمعنى أن الناس كلهم يردون عليه، و يفدون عليه، فحينئذ هل نقيس عليه ونقول: فلان بساط، أو تقول: ذهبت إلى البساط، أو جلست عند البساط، أو أكلت عند البساط؟ هل نقيس عليه فعل السؤال ونقول: سل البساط؟ ذكر ابن الزاغوني فيه خلافاً عن بعض أصحابنا بناء على ثبوت اللغة قياساً، هل يجوز إثبات اللغة في القياس؟ سيأتي بحث المسألة.

مسألة: إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز أولى ذكره بعض أصحابنا وغيرهم.

وفي تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح أقوال، ثالثها مجمل.

---

* **قوله: إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز أولى:** ما المراد بالاشتراك؟ لفظ واحد يدل على معان متعددة، وكلها موضوعة في أصل اللغة. مثال ذلك: كلمة: عين، تطلق على العين الباصرة، والعين الجارية، والذهب، والجاسوس، وغيرها، والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فلفظة: قال؛ معناها: تكلم، لكننا قد نقول: فلان قال تحت الشجرة، بمعنى نام، فهل نقول: لفظ (قال) مشتركاً بين النوم والتكلم؟ أو نقول: هو حقيقة في التكلم لكنه مجاز في النوم؟

هناك تردد، فعلى قول جمهور الأصوليين: إن المجاز مقدم، يكون ذلك من سبيل المجاز، لكن قد يقال: إنه لا قرينة هنا، فحينئذ نرجح الاشتراك بمرجح خارجي وهو عدم وجود القرينة.

* **قوله: وفي تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح أقوال:** إذا جاءنا لفظ مثل: (الغائط) الحقيقة فيه هي المكان المنخفض، والمجاز هو الخارج من السبيلين، فتردد بين الحقيقة المرجوحة، وبين المجاز الراجح، والمجاز أرجح وأشهر من الحقيقة فأيهما يقدم؟ هناك ثلاثة أقوال: منهم من يقول: تقدم الحقيقة المرجوحة، ونسب لأبي حنيفة، ومنهم من يقول: يقدم المجاز الراجح، ومنهم من يقول: نتوقف فيه حتى يأتينا دليل من الخارج لأنه مجمل، ونسب للشافعي، وجعل بعض الأصوليين هذا الخلاف فيما إذا لم يمكن حمله على الحقيقة والمجاز معاً.

واللفظ لحقيقته حتى يقوم دليل المجاز.

مسألة: الحقيقة الشرعية واقعة عندنا.

وقيل: لا شرعية بل اللغوية باقية، وزيدت شروطاً. فهي حقيقة لغوية ومجاز شرعي.

---

* **قوله: واللفظ لحقيقته حتى يقوم دليل المجاز:** هذا هو القاعدة: أن اللفظ يعمل به على الحقيقة ولا يصرف إلى المجاز إلا إذا وجد دليل يدل على ذلك، أما إذا لم يوجد دليل فإنه يبقى على حقيقته.

* **قوله: الحقيقة الشرعية واقعة عندنا...:** ؟ يعني مثلاً لفظة(الصلاة) معناها في لغة العرب: الدعاء أو الثناء، وفي الشرع: هي أقوال وأفعال مبدوءة بالتكبير مختتمة بالتسليم؛ فحينئذ هناك فارق بين المدلول اللغوي والمدلول الشرعي، فهل الشارع يتصرف في ألفاظ اللغة أو لا يتصرف فيها؟.

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: هو أن الشارع جاء لاستعمال الحقائق اللغوية، ولا يتصرف في الحقائق اللغوية أي تصرف. ولم يذكره المؤلف هنا لضعفه وإن كان يقول به كثير من الأصوليين خصوصاً من الأشاعرة، فقد ذهب جماعة إلى أن الحقائق اللغوية باقية على ما هي عليه، وأن الشارع لم يتصرف فيها بأي تصرف، وهذا مذهب الباقلاني ومن تبعه، وهذا مبني على خلاف عقدي في لفظ الإيمان، فإنهم لما جاءهم لفظ: الإيمان، قالوا: الإيمان المراد به التصديق وهو عمل قلبي، فحينئذ يبقى على مدلوله اللغوي ولا نزيد فيه شيئاً هذا قول الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة، يقولون: لا توجد حقائق شرعية.

القول الثاني: بأن الحقائق الشرعية هي الحقائق اللغوية لكنها زيدت، زيد

....

فيها بعض الشروط، لكن الشرع لا يتصرف بالنقل، هذا مذهب كثير من الأصوليين يقولون مثلا: الصلاة في اللغة هي الدعاء أو الثناء، والصلاة الشرعية هي في حقيقتها دعاء لكنه زيد لها شروط وأركان منها: وقوف وسجود وركوع ونحوها.

والقول الثالث: بأن الشارع يتصرف في ألفاظ اللغة وقد ينقل، كما أن العرب ينقلون اللفظ من حقيقته إلى معنى آخر قد يتصرف الشارع فينقل لفظاً من حقيقته-إلى حقيقة جديدة ولا ينفي ذلك كون اللفظ عربياً، وهذا مذهب جماهير الأصوليين وهو الذي اختاره المؤلف هنا فقال: الحقيقة الشرعية واقعة عندنا؛ فإن للشارع أن يستعمل اللفظ في حقيقته اللغوية وله أن يزيد عليه شروطاً، وله أن ينقل الحقيقة اللغوية إلى مكان آخر، ويدل على ذلك استقراء تصرفات الشرع في الألفاظ اللغوية ولا يلزم من إثبات ذلك محال ولا أمر ممنوع.

وهناك قول رابع بأن الشرع استعمل هذه الألفاظ في بعض مدلولها اللغوي، فهذه الألفاظ لم تنقل ولم يزد فيها وإنما استعملها الشرع على وجه اختص مراده بذلك المعنى.

مسألة: في القرآن المعرب عند ابن الزاغوني والمقدسي، ونفاه الأكثر.

مسألة: المشتق فرع وافق أصلاً..

---

* **قولـه: في القـرآن المعَـرَّبِ:** أراد المؤلـف بهـذا أنـه يوجـد في القـرآن ألفـاظ كانـت أصـولها غير عربية فدخلت في لغة العرب فأصبحت جزءاً من كلامهم، وقـد اخـتلف الأصـوليون في ذلـك؛ مـثال المسـألة قولـه تعـالى: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾ فلفظة: (مشكاة) في الأصل ليست بعربية، واستعملت في القرآن، وكذلك مثلاً لفـظ: استبرق، ونحوه مـن الألفـاظ، فقالـت طائفـة من أهل العلم: هذه ألفاظ غير عربية فيوجد في القرآن مـا لـيس بعـربي، والعـبرة بالغالب لا بالنادر، فهو عـربي باعتبار الأكثر، وقـال طائفـة مـن أهـل العلـم: بـأن القرآن ليس فيه لفظ لـيس بعـربي، بدلالة النصوص على أن هذا الكتاب عربي في مثل قولـه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] وقولـه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ونحو ذلك من النصوص.

والصواب أن هذه الألفاظ كانت في أصلها ليست بعربية لكنها دخلت في لغة العرب وأصبح العـرب يتكـلمون بهـا وأصبحت جزءاً من كلامهم، فأصبحت عربية باعتبار أن العرب تحدثوا بها ونطقوا بها.

* **قولـه: المشـتق فـرع وافـق أصـلاً:** عـرف المؤلـف هنا المشتق فقال: بأن المشتق فـرع وافـق أصـلاً بحـروفه ومعـناه، وقولـه: فـرع، يعني أنه يوجد لفظ متفرع من لفـظ آخـر، وهـذا اللفظ المتفرع موافق للأصل الذي أُخِذَ عنه في حروفه الأصلية ومعـناه، مـثال ذلـك: لفظة: ضرب؛ نأخذ منها ضارب، ومضروب، وضـراب ونحـو ذلـك هـذا يسـمى اشـتقاقاً، فضـرب أصـل، وأخـذنا مـنها ضـارب، فضـارب فرع وافق أصله - وهو ضرب - في حـروفه الأصلية التي هي الضـاد، والراء، والباء، ووافقه في المعنى.

- وهـو الاسـم عـند البصـريين، وعـند الكوفيين الفعل - بحروفه الأصول، ومعناه كخفق من الخفقان.

---

* **قولـه: وهـو الاسـم عـند البصـريين وعـند الكوفـيين الفعـل:** هـذه جملـة اعتراضـية، عـرف بهـا الأصـل في الكـلام، لمـا قـال: فـرعاً وافـق أصـله بحـروفه الأصول ومعناه. فما هو الأصل؟

اختلف النحاة على قولين:

فالبصريون يقولون: الأصل هو المصدر، فأصل الكلام ضَرْب، فنأخذ منها ضَرَب وضارب ومضروب، ونحو ذلك.

والكوفيون يقولون: الأصل الذي يشتق منه هو الفعل ضرَب.

فقولـه: وهـو الاسـم عـند البصـريين وعند الكوفيين الفعل: جملة اعتراضية تفسر كلمة الأصل.

* **قولـه: وهو:** يعني يعود على الأصل.

* **قولـه: بحروفه الأصول ومعناه:** الأصول، يعني الحروف التي تكوّن منها الفعـل، مـثل: ضـرب تكوّن من ثلاثة حروف، وقوله: معناه، لأن هناك أفعالاً تـتوافق في الحـروف لكـنها تختلف في المعـنى. مـثال ذلـك: (قـال) تطلـق عـلى القيلولة، وعلى القول، وهنا وإن حصل توافق في الحروف الأصلية لكن المعنى يختلف وبالتالي لا يسمى اشتقاقاً.

* **قولـه: كخفق من الخفقان:** أيهما الأصل خفق أم الخفقان؟.

عـند البصـريين الخفقـان لأنـه الاسـم، وعـند الكوفيين خفق لأنه الفعل، فـالمؤلف هـنا في هـذا التمثـيل يسـير عـلى مـنهج البصـريين لا عـلى مـنهج الكوفيين.

فيخرج ما وافق بمعناه كحبس ومنع وما وافق بحروفه كذهب وذهاب.
والاشتقاق الأصغر اتفاق القولين في الحروف وترتيبها.

---

* **قوله: فيخرج ما وافق بمعناه:** فيخرج من تعريف المشتق بحسب التعريف السابق الفرع الذي وافق أصله بمعناه دون حروفه، مثال ذلك: (حبسه) معناها منعه ولم يمكنه من التصرف، فحبس ومنع متوافقان في المعنى لكنهما مختلفان في الحروف فلا يسمى ذلك اشتقاقاً، وإنما يسمى في الأصول ترادفاً؛ لأن الترادف لفظان والمعنى واحد، أو ألفاظ متعددة والمعنى واحد.

* **قوله: وما وافق بحروفه كذهب وذهاب:** ويخرج أيضاً من تعريف المشتق ما وافق بحروفه وخالف في معناه، مثال ذلك: كلمة: (ذهب) هو نوع من أنواع المواد مثل الفضة، و(ذهاب) هذا مصدر للفعل (ذَهَبَ)، فهنا توافقا في الأصول الأصلية لكنهما اختلفا في المعنى فلا يسمى ذلك اشتقاقاً.

أمثلة على الاشتقاق:

قتل، قتال، قاتل، مقتول.

شرب، شارب، مشروب، يشرب.

* **قوله: والاشتقاق الأصغر اتفاق القولين في الحروف وترتيبها:** هذا هو النوع الأول من أنواع الاشتقاق - الاشتقاق الأصغر - فالحروف الأصلية متحدة ومتماثلة في ذات الحروف وفي الترتيب لا يقدم حرف على حرف، مثال ذلك: ضرب ضارب مضروب ونحو ذلك، هذه كلمات متفقة في ترتيب الحروف، ومتفقة في الحروف الأصلية واختلفت في الحروف الزوائد، وقد يكون الاختلاف في الحركات وقد يكون الاختلاف في الحروف.

لماذا قال المؤلف اتفاق القولين؟

والأوسط في الحروف.

والأكبر اتفاق القولين من جنس الحروف كاتفاقهما في حروف الحلق.

وقد يطرد المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة بهما، ....

لكي يكون سائراً على منهج البصريين والكوفيين، لم يقل: الفعل، ولا قال الاسم، بل قال: القول؛ من أجل أن يكون سائراً على المنهجين.

* **قوله: والأوسط في الحروف:** يعني النوع الثاني من أنواع الاشتقاق هو الاشتقاق الأوسط وهو اتفاق اللفظين في الحروف، مع اختلافهما في الترتيب.

إذن النوع الثاني هو الاشتقاق الأوسط، وهو الذي يوافق المشتقُ المشتقَ منه في الحروف الأصلية، لكنه يخالفه في الترتيب، مثال ذلك: جذب، وجبذ، معناهما واحد، وقد اتفقا في الحروف، لكن في أحدهما قدم الباء على الذال وفي الآخر بالعكس.

* **قوله: والأكبر اتفاق القولين من جنس الحروف:** هذا هو النوع الثالث من أنواع الاشتقاق، وهو اتفاق بين اللفظين في جنس الحروف لا في عين الحروف.

ومن أمثلته: : كلمة أصل، يقولون مشتقة من وصل، لأن الأصل يكون له فرع فيكون بينهما اتصال، هذا اشتقاق أكبر لاتفاقهما في جنس الحروف لأن الألف والواو من جنس واحد لكنهما ليسا عين الحرف فيكون اشتقاقاً أكبر.

* **قوله: وقد يطرد المشتق كاسم الفاعل والمفعول:** أي قد يطرد المشتق فيؤخذ منه الاشتقاق، ويحول إلى محال أخرى فيشتق منها. مثال ذلك: ضارب، هذا اسم فاعل، ومضروب اسم مفعول، وضرَّاب صفة مشبهة لاسم الفاعل، ومضربٌ صفة مشبهة لاسم المفعول.

وقد يختص كالقارورة والدبران.

مسألة: إطلاق الاسم المشتق قبل وجود الصفة المشتق منها مجاز. ذكره جماعة إجماعاً. والمراد إذا أريد الفعل.

---

* **قوله: وقد يختص كالقارورة والدبران:** أي قد يختص الاشتقاق بمحله بحيث لا ينقل إلى محل آخر مثال ذلك: القارورة، ما هي القارورة؟ هي الزجاجة، وسميت قارورة لأن الماء يقر فيها. هل يشتق منها ويسمى كل ما قَرَّ فيه الماء قارورة؟ فيسمى السد قارورة؟ ويسمى مستنقع الماء قارورة؟

لا تسمى هذه الأشياء قارورة إذ لا يطرد الاشتقاق هنا، فالمقصود أن الاشتقاق قد يطرد وقد لا يطرد في بعض المحال.

والدبران: هي منزلة من منازل القمر، والظاهر أنه نوع من أنواع النجوم سمي دبراناً لأنه يلحق بعضه بعضاً، فلا يشتق منه بحيث يسمى كل ما لحق غيره: دبراناً.

* **قوله: إطلاق الاسم المشتق قبل وجود الصفة المشتق منها مجاز...:** مثال ذلك: الإنسان قبل أن يكون عالماً هل يسمى عالماً؟ على جهة الحقيقة لا يسمى عالماً، لكن على جهة المجاز قد يسمى، لذلك قال تعالى: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨].

هل يسمى المولود رجلاً؟ يسمى على جهة المجاز لا على جهة الحقيقة.

هل يقال للإنسان ضارب قبل أن يضرب؟ يقال على جهة المجاز لا على جهة الحقيقة.

فالاسم المشتق مثل (ضارب) لا يطلق قبل وجود الصفة المشتق منها على جهة الحقيقة، وإنما يطلق على جهة المجاز.

فإن أريدت الصفة المشبهة بالفاعل كقولهم سيف قطوع ونحوه، فقال القاضي وغيره: هو حقيقة لعدم صحة النفي، وقيل: مجازاً.

فأما أسماء الله تعالى وصفاته فقديمة ....

---

* **قوله: فإن أريدت الصفة المشبهة بالفاعل:** يعني إن أريدت الصفة المشبهة بالفاعل فإنه يوصف المحل بالصفة المشتقة قبل أن يوجد الفعل، فيقال: سيف قطوع، فقطوع اسم صفة مشبهة لقاطع، قبل أن يوجد القطع من السيف. ويقال لكل ضرّاب: فحل ضرّاب، وإن لم يوجد منه ضرب وإقراع للإناث من جنسه، لأن هذا من شأنه هذا في الصفة المشبهة بالفاعل ويطلق عليه حقيقة.

ولا يصح أن تقول للسيف ليس قطوعاً لأنه لم يقطع بعد، لأن كلمة قطوع معناها أنه من شأنه أن يقطع وإن لم يقطع بعد.

والصواب: أن الاتصاف بالصفة على نوعين:

الأول: اتصاف بالقوة بحيث يكون المحل قابلاً للصفة فهذا إطلاق صحيح من باب الحقيقة، فتقول للكاتب: محمد كاتب، وإن لم يسبق منه كتابة لكونه أصبح عارفاً بها، متصفاً بالكتابة بالقوة.

والثاني: الاتصاف بالفعل فهذا إطلاق المشتق قبل حصوله الصفة يعد مجازاً، وإذا تردد الوصف بين هذين النوعين لم يسم مجازاً.

* **قوله: فأما أسماء الله تعالى وصفاته فقديمة:** أسماء الله تعالى مثل الخالق، الله يسمى الخالق قبل أن يوجد الخلق، وهذا الإطلاق إطلاق حقيقي وليس إطلاقاً مجازياً، لا يقول قائل بأن خالق اسم مشتق، والاسم المشتق قبل وجود الصفة المشتق منها لا يكون إلا على جهة المجاز، فهذا في أسماء الله تعالى ليس مماثلا لأسماء غيره، فهو خالق قبل أن يخلق، ورزاق قبل أن يرزق الخلق.

وهي حقيقة عند إمامنا وأصحابه وجمهور أهل السنة. وحال وجود الصفة حقيقة إجماعاً. والمراد حال التلبس لا النطق، قاله القاضي وأبو الطيب[1].

---

* **قوله: وهي حقيقة ...:** يعني إطلاق هذه الأسماء على الله عز وجل في القِدَم من باب الحقيقة وليس من باب المجاز؛ وأما الصفات فهي على أنواع:

الأول: صفات ذات. فصفات الذات قديمة مع قدم الذات مثل: اليد ونحوها.

والثاني: صفات الفعل. وفيها خلاف بين أهل السنة والجماعة، مثل: الاستواء هل يوصف الله عز وجل بأنه مستو، هل يقال بأن صفة الاستواء قديمة أو ليست بقديمة؟ هذا موطن خلاف بين أهل السنة والجماعة محل بحثه في علم العقائد.

* **قوله: وحال وجود الصفة حقيقة إجماعاً:** يعني إطلاق الاسم المشتق حال وجود الصفة المشتق منها حقيقة إجماعاً، مثال ذلك: إذا رأيتك تضرب شخصاً آخر فقلت: فلان ضارب؛ لأنه يضرب الآن، هذا لا شك أنه حقيقة.

* **قوله: والمراد حال التلبس لا النطق:** أي أن إطلاق الاسم المشتق حال وجود الصفة يعتبر حقيقة حال التلبس بالفعل لا حال النطق، مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] هنا السارق هل المراد به حال التكلم بهذا النص؟ أم المراد السارق حال التلبس بالسرقة؟.

المراد هو حال التلبس بالسرقة لأنه قبل حال التلبس لم يسم سارقاً على جهة الحقيقة، فالمراد حال التلبس لا حال النطق.

---

(١) أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري، فقيه شافعي محدث أصولي، ولد سنة ٣٤٨هـ، وتوفي سنة ٤٥٠هـ. من مؤلفاته: شرح مختصر المزني، والتعليقة الكبرى، و(المخرج) في الفروع.
انظر: سير أعلام النبلاء(١٧/ ٦٦٨) طبقات الشافعية للإسنوي(٢/ ١٥٧) البداية والنهاية(١٢/ ٧٩).

وبعد انقضاء الصفة حقيقة، أو مجاز، أو حقيقة إن لم يمكن بقاء المعنى كالمصادر السيالة أقوال.

---

* **قوله: وبعد انقضاء الصفة حقيقة، أو مجاز:** إطلاق الاسم المشتق بعد انقضاء الصفة هل يعتبر حقيقة أم مجاز؟ لما ضرب هو ضارب، قبل أسبوع زيد ضرب محمداً، فهل بعد أسبوع نقول: زيد ضارب، ومحمد مضروب لأنه مضروب قبل أسبوع، وإن قلنا ذلك، هل يقال على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز؟ وبعد انقضاء الصفة، هل يطلق الاسم المشتق على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز؟ مثال ذلك: إذا قال: محمد مضروب، وقد ضرب قبل سنة فهل هذا الإطلاق إطلاق حقيقي، أو إطلاق مجازي؟ أقوال للعلماء:

القول الأول: أنه إطلاق حقيقي.

القول الثاني: أنه إطلاق مجازي، لأنه يجوز نفيه فيقال: محمد غير مضروب لأنه غير مضروب الآن، بل مضروب منذ سنة.

القول الثالث: بأنه حقيقة إن لم يمكن بقاء المعنى، وإذا أمكن بقاء المعنى فإنه يكون مجازاً؛ فالأفعال والمصادر والصفات على نوعين:

النوع الأول: أفعال لا يمكن بقاء المعنى فيها، مثال ذلك: الكلام يمثلونه بالمصادر السيالة، الكلام هل هو معنى يقر ويبقى؟ أو ليس بمعنى يبقى؟ يعني مثلاً (قائم): القيام معنى يبقى أو معنى يزول ولا يبقى؟ الآن حال قيامه هو قائم، لكن التكلم بمجرد انتهاء الكلام منه بأن يتوقف عن التكلم لا يسمى متكلماً، لكن القيام معنى يقر فيه فهو يبقى قائماً ساعة نفس القيام الأول لكن التكلم كل لحظة يتكلم بكلمة جديدة، ليس بالكلمة الأولى، فهذا الكلام يسمى من المصادر السيَّالة التي لا تستمر، بينما القيام يبقى فهو من المصادر

وقيل: إن طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الأول، لم يسم بالأول إجماعاً.

الباقية لأنه بنفس القيام الأول بقي عليه ساعة كاملة، فهذا القول الثالث يقول أصحابه: إن لم يمكن بقاء المعنى فهو حقيقة مثل الكلام، ومثل الحركة، ففي الحركة هو لا يتحرك بالحركة الأولى وإنما يتحرك بحركة جديدة، هذا يسمى مصادر سيَّالة ولا يمكن بقاء المعنى فيها، وهذا يسمونه إطلاقاً حقيقياً.

والنوع الثاني: ما يمكن بقاء المعنى فيه مثل: القيام، فإنه يكون مجازاً، يعني إذا وقف ساعة ثم بعد ذلك ترك القيام، يقولون: إطلاق القيام على الشخص من باب المجاز؛ لأنه قد انقضت الصفة، بخلاف الحركة، فلان متحرك وإن كان قد انتهت الحركة لأن الحركة من المصادر السيالة التي لا يمكن فيها بقاء المعنى وقيل: الجملة الأخيرة هذه ليست قولاً في المسألة بل محاولة من بعض العلماء لتحرير محل النزاع فيها.

* **قوله: إن طرأ على المحل:** يعني المتصف بالصفة في الزمان الماضي وصف وجودي يناقض الوصف الأول فإنه لا يسمى بالأول إجماعاً.

مثال ذلك: كان زيد قائماً، ثم جلس، هل يطلق وصف قائم على زيد الجالس؟ هل يسمى قائماً؟ كان قبل قليل قائماً، نقول: كان هذا في الزمان الأول، لكن استجد له الآن وصف جديد يناقض الوصف الأول، وورد على المحل ـ الذي هو زيد ـ وصف وجودي جديد ـ وهو القعود ـ يناقض الوصف الأول ـ وهو القيام ـ ولذا لم يسم زيد بالوصف الأول ـ وهو القيام ـ إجماعاً لاتصافه بوصف يناقضه أو يضاده، وهو القعود.

هذا الكلام احتاجوا له من أجل مسألة أخرى، أمثل لذلك بمثال في القرآن،

....

قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٣٦] إذا جاءنا إنسان وأسلم كان مشركاً في الزمان الأول فأسلم، هل يسمى مشركاً؟

هذه المسألة مِنْ أوائل مَنْ بحثها الأشاعرة، فقالوا: إن المتصف بصفة إذا انقضت الصفة فإنه لا يوصف بتلك الصفة على سبيل الحقيقة مطلقاً سواء كان يناقض أو لا يناقض؛ فأُخذوا من مَلِكِ زمانهم فعذبوا وعوقبوا لأنه قيل لهم: على هذا الكلام يكون الأنبياء بعد موتهم ليسوا أنبياء لأنه كانت الرسالة وقت حياتهم، وبعد موتهم انتهت الصفة، وبالتالي لا يوصفون بالنبوة، ولا بالرسالة، فعوقبوا بسبب هذه المسألة، وهي التي جعلت الإمام البيهقي يؤلف كتابه (حياة الأنبياء في قبورهم) من أجل هذه المسألة.

مسألة: شرط المشتق صدق أصله، خلافاً لأبي علي[1] وابنه[2] فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه، وعللاها به فينا.

---

* **قولـه: شرط المشتق صدق أصله:** أي لا تصف موصوفاً بصفة مشتقة إلا إذا كـان أصـل الفعـل أو أصـل المصـدر موجـوداً فيه، فإن لم يكـن لم يصـح الوصف فلا تقل: زيد عالم، إلا إذا وجد فيه العلم، ولا تقل: ذاهب، إلا إذا وجد فيه الذهاب، ولا تقل: مضروب، إلا إذا وقع عليه الضرب.

فشرط المشتق صدق أصله، يعني على المحل الذي أطلق عليه اللفظ المشتق بحيث كما يجوز إطلاق لفظ المشتق عليه، يجوز إطلاق أصل الاشتقاق وهو المصدر أو الفعل، على القولين السابقين.

* **قولـه: خلافاً لأبي علي وابنه فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه:** الجبائي وابنه يقولـون: الله عـالم لكن ليس عنده علم، فالله عالـم بلا علم، خالق بلا خلق، رازق بلا رزق ونحو ذلك من الصفات، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، اتضح لنا المراد بهذه المسألة.

* **قولـه: وعللاها به فينا:** أي أن الجبائي وابنه عللا وصف العالمية بالعلم فينا فيقولون: بالنسبة لنا لا نوصف بكوننا عالمين إلا إذا وجد عندنا علم، ولا نوصف بأننا متكلمون إلا إذا وجد لدينا كلام، ولا نوصف بأننا قائمون إلا إذا وجد منا قيام، لكن بالنسبة لله عز وجل لا يلزم ذلك، فيجوز أن يوجد المشتق

---

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، متكلم معتزلي أصولي، توفي سنة ٣٠٣ هـ بالبصرة. انظر: المنتظم (١٣٧/٦) سير أعلام النبلاء (١٨٣/١٤) البداية والنهاية (١٢٥/١١).

(٢) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أصولي معتزلي، توفي سنة ٣٢١ هـ. انظر: تاريخ بغداد (٥٥/١١) المنتظم (٢٦١/٦) وفيات الأعيان (٢٥٥/٢) شذرات الذهب (٢٨٩/٢).

....

بدون أصله، وهذا فيه تناقض؛ وذلك أن الصفات يتعلق بها عند كثير من الطوائف ثلاثة أشياء:

الأول: الصفة مثل العلم والكلام والقدرة والإرادة ونحو ذلك.

الثاني: المتصف بالصفة سواء كان ذاتاً أو عرضاً مثل: العالم والمتكلم والمريد واليوم والطويل.

الثالث: الحال، مثل العالمية - من العلم - والمريدية - من الإرادة - وأهل السنة ينكرون وجود الحال في الخارج، ويقولون: إن الأذهان قد تتخيل ذلك لكنه لا وجود له، وأكثر الطوائف يثبتون وجود هذا القسم؛ وأبو هاشم أثبت وجود حال بدون أن يكون معها وصف؛ ولذلك قالوا: ثلاث لا حقيقة لها[1]: أحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري، وطفرة النظام[2].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة(٤٥٩/١) وأنشد في ذلك:

مما يقال ولا حقيقة تحته ... معقولة تدنو لذي الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال ... عند البهشمي وطفرة النظام

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، متكلم معتزلي مات سنة ٢٢١هـ. من مؤلفاته: (الطفرة) و(الجواهر والأعراض). انظر: تاريخ بغداد (٩٧/٦) المنتظم (٦٦/١١) سير أعلام النبلاء (٥٤١/١٠).

مسألة: لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافاً للمعتزلة.

مسألة: الأبيض ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفة بالبياض لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحة «الأبيض جسم».

---

* **قوله: لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره:** أي لا يسمى أي مسمى باسم فاعل بدون أن يصدر منه، ولو صدر الفعل من غيره، ومن هنا لا يقال: ضارب إلا إذا وجد منه الضرب، فلا يسمى أحد باسم الفاعل إلا إذا وجد منه الفعل، فلا تقول لإنسان بأنه واقف، إلا إذا وجد منه الوقوف.

* **قوله: خلافاً للمعتزلة:** لأن المعتزلة يقولون: يمكن أن يوصف المحل بوصف مشتق باسم فاعل مع عدم وجود الفعل منه لوجود الفعل من غيره، ولذلك يقولون: الله متكلم لكن ليس بكلام في ذاته وإنما بكلام خارج عن ذاته، فيقولون: الشجرة هي التي تكلمت مثلا، ويقولون: كلام الله، ويوصف الله بأنه متكلم لكن ليس بفعل قام بذاته، وإنما بفعل قام بغيره، وهذا كلام خاطئ، لأنه لا يوصف الشيء باسم الفاعل إلا لأنه فَعَلَ حقيقة.

* **قوله: الأبيض ونحوه من المشتق...:** الأبيض لفظ مشتق، مشتق من أبيض، أو بياض على القولين في أصل الكلام، والأبيض ليس دالاً على جسم وإنما هو دال على اتصاف الذات بهذا الوصف، فالأبيض ليس دالاً على خصوص من جسم، بدلالة صحة قولنا: الأبيض جسم، إذا قلت بأن الأبيض دال على خصوص من جسم، فكأنك تقول الجسم الأبيض جسم، وبالتالي لا يكون فيه أي معنى، لكن يصح عند العرب أن تقول: الأبيض جسم فدل ذلك على أن الأبيض ليس جسماً وإنما هو اسم مشتق يدل على ذات متصفة بالبياض. وهذه مسألة لغوية ذكروها ورتبوا عليها بعض الثمرات.

مسألة: تثبت اللغة قياساً عند أكثر أصحابنا.

ونفاه أبو الخطاب[1] وأكثر الحنفية.

---

* **قوله: تثبت اللغة قياساً عند أكثر أصحابنا:** هذه مسألة إثبات اللغة بواسطة القياس، هل تثبت اللغة بطريق القياس أو لا تثبت؟ والمراد بذلك ثبوت الحقائق. أما من جهة المجاز فيجوز أن يثبت بطريق القياس كما تقدم، فيقاس على الحقائق فيؤخذ منها المجاز، أما المجاز فإنه لا يقاس عليه بالاتفاق.

مثال ذلك: هل يسمى شارب النبيذ شارباً للخمر لكونه يزول عقله بشرب النبيذ، فالخمر سميت خمراً لأنها تزيل العقل، وهي تصنع من أشياء مخصوصة، فحينئذ هل يجوز لنا أن نسمي كل من شرب مشروباً يزول به عقله أنه شارب للخمر، من شرب مثلاً الحشيش أو الأفيون أو غيرها من المواد المستحدثة التي تزيل العقل. هل يسمى شارباً للخمر ونطبق عليه حد الخمر أو لا؟

مثال آخر: مسألة إثبات الشفعة للشريك؛ قال بعض الفقهاء بأن الجار يسمى شريكاً في لغة العرب، كما قال الإمام الشافعي: إن الجارة - الزوجة الثانية - تسمى جارة لكونها تشارك المرأة الأولى في الزوج. فالشريك يسمى جاراً، وبالتالي تثبت الشفعة للجار ولو لم يكن شريكاً؛ هذا المراد بالمسألة، فهل يصح إثبات الأسماء بواسطة القياس؟ اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

الأول: أنه يجوز إثبات اللغة بالقياس، وهذا قول الأكثر واختيار المؤلف.

الثاني: عدم جوازه، والذين نفوا إثبات اللغة بالقياس قد يثبتون الحكم

---

(١) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، فقيه حنبلي محدث أصولي، ولد سنة ٤٣٢ وتوفي سنة ٥١٠هـ. من مؤلفاته: (الهداية) و(رؤوس المسائل) و(التمهيد). انظر: المنتظم (١٩٠/٩) سير أعلام النبلاء (٣٤٨/١٩) البداية والنهاية (١٨٠/١٢) شذرات الذهب (٢٧/٤).

وللشافعية قولان واختلفوا في الراجح. وللنحاة قولان اجتهاداً.

والإجماع على منعه في الأعلام والألقاب، قاله ابن عقيل وغيره.

وكذا مثل إنسان ورجل..

الشرعي بواسطة القياس الشرعي، فيقولون: شارب الخمر يماثله شارب النبيذ في علة الحكم فحينئذ يأخذ الحكم، ويجلد من طريق القياس الشرعي، لا القياس اللغوي.

* **قوله: وللشافعية قولان:** يعني في إثبات القياس في اللغة، ونفيه.

* **قوله: واختلفوا في الراجح:** يعني الراجح في مذهب الشافعي.

* **قوله: وللنحاة قولان اجتهاداً:** مراد المؤلف في ذلك أن النحاة اختلفوا في المسألة على قولين، وأن مبنى قولهم هو الاجتهاد ولم يبنوه على السماع من أهل اللغة، وحينئذ لا يكون قول النحاة حجة في هذه المسألة، وهم مثل غيرهم لأنهم لم ينقلوا هذه المسألة عن أهل اللغة.

* **قوله: والإجماع على منعه في الأعلام والألقاب:** حرر المؤلف محل النزاع فقال: الأعلام لا يجوز القياس فيها، فمثلاً: لو كان زيد من الناس طويلاً، فإنه لا يسمى كل طويل زيداً، وهكذا يعني على سبيل الحقيقة، وقد يسمى به على سبيل المجاز. ومن ذلك مثلاً: إذا جاءنا أحد كان متقناً للغة عالماً بها، فسميناه سيبويه زمانه، ليس معناه أننا أثبتنا له الاسم بطريق القياس، وإنما سميناه بهذا الاسم من طريق المجاز.

* **قوله: وكذا مثل إنسان ورجل:** ففي الزمان الأول كان الواحد من الناس يسمى إنساناً، ففي زماننا من ماثل أهل الزمان الأول هل نسميه إنساناً؟ وهل هو بطريق القياس؟.

ورفع الفاعل.

ومحل الخلاف الاسم الموضوع لمسمى مستلزم لمعنى في محله وجوداً وعدماً،

نقول: ليس بطريق القياس وإنما هو بطريق الوضع اللغوي، فالعرب سمت من كان متصفاً بهذه الصفات إنساناً، سواء وجد في زماننا أو لم يوجد، عرفوه أو لم يعرفوه، فتسمية الواحد من الناس إنساناً ليس من طريق القياس اللغوي، وإنما هو من طريق الوضع اللغوي، وكذلك رجل.

* **قوله: ورفع الفاعل:** لو جاءتنا جمل جديدة رفعنا فيها الفاعل فليس هذا بالقياس على الفاعل في لغة العرب، وإنما هو بوضع لغة العرب لأن العرب قد تعارفوا على أن كل فاعل فهو مرفوع، سواء كانوا قد تكلموا به أو لم يتكلموا.

* **قوله: ومحل الخلاف الاسم الموضوع لمسمى مستلزم لمعنى في محله وجوداً وعدماً:** إذن محل الخلاف في الاسم الموضوع لمسمى ـ لمعنى معين ـ مستلزم لمعنى بحيث لو وجد المعنى في مكان آخر فهل نثبت له الاسم الأول، هناك اسم مرتبط بمعنى، كلما وجد الاسم وجد المعنى، وكلما انتفى الاسم انتفى المعنى. فإذا جاءنا محل جديد فيه ذلك المعنى، هل يسمى بذلك الاسم؟ مثال ذلك، العصير يسمى عصيراً فإذا انقلب إلى كونه خمراً، سمي خمراً، لأنه يزيل العقل ويخامر العقل ويغطيه، فإذا انقلب إلى كونه خلاً لا يسمى خمراً، فإذن اسم الخمر مرتبط بمعنى وبوصف معين وهو أن من شربه زال عقله، فإذا وجد لدينا محل آخر وشراب آخر يزول به العقل مثل الحشيش أو الأفيون، فحينئذ هل يسمى خمراً لكونه قد وجد فيه ذلك المعنى، أو لا يسمى؟.

كالخمر للنبيذ لتخمير العقل، والسارق للنباش؛ للأخذ خفية، والزاني للائط؛ للوطء المحرم.

---

* **قوله: كالخمر للنبيذ لتخمير العقل:** لتخمير العقل يعني لتغطية العقل فكل من الخمر والنبيذ يغطي العقل.

* **قوله: والسارق للنباش:** النباش هو الذي يسرق الأكفان من القبور، فهو يأخذ خفية، فهل يسمى سارقاً بواسطة القياس اللغوي، أو لا؟

* **قوله: والزاني للائط:** فإن اللائط قد أولج فرجه في فرج محرم بشهوة، فكان مماثلاً للزاني في هذا المعنى الذي سمي به الزاني زانياً، فهل يسمى اللائط زانياً، أو لا يسمى؟.

لو قلنا بالقياس، فالظاهرية يمنعون من القياس حتى في اللغة، والذي توسع فيه الظاهرية هو الاستصحاب وسيأتي إن شاء الله تعالى.

لو قلنا بمفهوم الموافقة، فكثير من الظاهرية يمنع منه وليس كلهم، سواء كان أولوياً أو كان مساوياً، لأن الأولوي الصواب أنه لا يسمى قياساً، وإنما هو مفهوم موافقة، وسيأتي الحديث عنه خلافاً للشافعية.

*****

مسائل الحروف:

مسألة: الواو لمطلق الجمع لا لترتيب، ولا معية، عند الأكثر.

ذكر المؤلف هنا مسائل الحروف، فالكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: الأسماء. وهي الدالة على الذوات.

وثانيها: الأفعال. وهي الدالة على الحدث المتقيد بزمن.

وثالثها: الحروف. وليس المراد الحروف المفردة مثل حرف الألف، والباء، وإنما المراد الحروف التي تكون مستقلة وهي التي لا تدل على معنى في نفسها هذا عند النحاة، وإن كان هناك بعض الكلمات يسميها الأصوليون حروفاً وهي ليست حروفاً عند النحاة مثل: إذ، وإذن، ونحو ذلك، فالأصوليون يتوسعون في مسمى الحروف أكثر مما يتوسع النحاة؛ لأن كل ما لا معنى له في نفسه يسمونه حرفاً، ولو وجدت فيه بعض صفات الأسماء، مثل: (إذ) يضاف إليه، فحينئذ ويومئذ، هو اسم عند النحاة فيقولون: يومئذ، وحينئذ؛ بخلاف الأصوليين فإنهم يقولون: هذا ليس له معنى في ذاته وحينئذ نسميه حرفاً، وهذا هو الغالب في نظرة الأصوليين ونظرة النحاة، أن النحاة ينظرون إلى اللفظ، والأصوليون ينظرون إلى المعاني.

وليس مراد الأصوليين بهذا المبحث جميع الحروف وإنما المراد ما يحتاج الفقيه إلى معرفته منها.

* **قوله: الواو لمطلق الجمع لا لترتيب ولا معية عند الأكثر:** الواو: لها عدد من المعاني أحد هذه المعاني حقيقي والباقي مجاز، ما هو هذا المعنى الحقيقي؟

اختلف الأصوليون فيه على أقوال متعددة:

القول الأول: أن الواو لمطلق الجمع، تقول: جاء عمر وزيد، يمكن أن عمر جاء

وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع المعية.

وذكر في التمهيد وغيره ما يدل على أنه إجماع أهل اللغة؛ لإجماعهم أنها في الأسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية في المتماثلة، واحتج به ابن عقيل وغيره، وفيه نظر.

الآن، وزيد جاء قبل ساعتين.

وفي القرآن عطف الأنبياء بعضهم على بعض مرة يعطف المتقدم على المتأخر ومرة بالعكس، فدل ذلك على أن الواو يراد بها مطلق الجمع لا تفيد ترتيباً ولا معية فالأنبياء مرة يعطف المتأخر على المتقدم، ومرة يوضع المتأخر أولاً ثم يوضع المتقدم في الأخير، فدل ذلك على أنها لا تفيد الترتيب، إذ لو كانت تفيد الترتيب لقدم المتقدم، وكذلك لا تفيد المعية، لأن زمانهما ليس واحداً، فالأنبياء كل نبي بعث في زمانه الذي يخالف زمان النبي الثاني.

وقوله: مطلق الجمع: يعني أي جمع بلا ترتيب ولا معية، لكن إذا قيل: الجمع المطلق، معناها الجمع الكامل بحيث يشترط فيه المعية التامة، وهذا مثل غيره من المصطلحات، إذا قيل: مطلق الإيمان، يعني أي إيمان، والإيمان المطلق، يعني الإيمان الكامل الكمال المأمور به، وهكذا.

القول الثاني:

* **قوله: وكلام أصحابنا يدل على أن الجمع المعية**: أن الواو تفيد المعية، يقال جاء زيد وعمر، إذا كانوا جاءوا معا، أما إذا تفاوتوا فإنه لا يقال بالواو، وهذا يرده النصوص الواردة في عطف الأنبياء بعضهم على بعض، مع كونهم متفاوتين في الزمان.

* **قوله: وذكر في التمهيد وغيره ما يدل على أنه إجماع أهل اللغة ...**: أي

وقال الحلواني[1] وثعلب من أصحابنا وغيرهما من النحاة، والشافعية: أنها للترتيب. وقال أبو بكر: إن كان كل واحد من المعطوف عليه شرطاً في صحة الآخر كآية الوضوء فللترتيب، وإلا فلا.

ذكر أبو الخطاب في كتابه(التمهيد) وذكر غيره القول بأن الواو تفيد المعية أنه إجماع أهل اللغة، فإذا قلت: جاء زيد، وزيد، وزيد، مثل ما لو قلت: جاء الزيدون. تقول: جاء معلم، ومعلم، ومعلم، وتقول جاء المعلمون. فالواو تماثل واو الجمع في قولك: جاء المعلمون، وتماثل ألف التثنية في قولك: جاء زيد، وزيد، وجاء الزيدان، فهذا يدل على أنها للمعية، وإذا قلت: جاء الزيدان، معناه أنهما جاءا معاً، وكذلك إذا وضعت الواو، وهذا القول فيه ما فيه؛ ولذلك قال المؤلف: وفيه نظر؛ لأنك إذا قلت: جاء الزيدون لا يقتضي هذا أنهم جاءوا معاً، فقولنا: بعث الله الرسل، ليس معناه أن الله بعثهم معاً، بل كل واحد له رسالة مستقلة في زمان مستقل.

القول الثالث:

* **قوله: وقال الحلواني وثعلب من أصحابنا...**: أن الواو تفيد الترتيب، إذا قلت: جاء زيد، وعمرو، معناه أن زيداً جاء أولاً، وأن عمراً جاء ثانياً؛ وهذا يرده أيضاً النصوص التي وردت في الأنبياء وقد عطفت المتقدم على المتأخر.

القول الرابع:

* **قوله: وقال أبو بكر: إن كان كل واحد من المعطوف عليه شرطاً**: إذا كان

---

(١) أبو محمد عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحلواني، الملقب بشمس الأئمة، فقيه حنفي، من تصانيفه: «المبسوط»، توفي سنة ثمان أو تسع وأربعين وأربع مائة. انظر: الأنساب (٢/ ٢٤٨) اللباب في تهذيب الأنساب (١/ ٣٨٠) الأعلام للزركلي (٤/ ١٣) طبقات الحنفية ص(٣١٨).

والفاء للترتيب وللتعقيب ....

أحد المعطوفين شرطاً في الآخر فإن الواو تفيد الترتيب، وإن لم يكن شرطاً فيه فإنها لا تفيد الترتيب، مثال ذلك: آية الوضوء وهي قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] عطف بالواو، ولا يصح غسل اليد إلا إذا كان هناك غسل للوجه، فإذا عطف أمران أحدهما شرط في الآخر فإن الواو تفيد الترتيب.

وفي الحقيقة أن هذا ليس من مقتضى لغة العرب، لأنه لا دليل من اللغة على الاشتراط، فإذا طلبت منك أن تورد لي دليل الاشتراط، فإنك تحتاج إلى دليل خارجي يثبت أن أحدهما شرط في الآخر، لذلك في مثل قوله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٢] عند طائفة من أهل العلم لا يصح إيتاء الزكاة إلا إذا كان هناك إقامة للصلاة لأن ترك الصلاة كفر، فحينئذ يكون هناك ترتيب على قول هؤلاء، فتكون إقامة الصلاة ثم يكون إيتاء الزكاة، وهذا فيه ما فيه؛ لأن إقامة الصلاة لا تقام في وقت واحد بل الصلوات كل وقت صلاة يقام في وقته؛ ولأن اشتراط الترتيب لم يفهم من طريق المدلول اللغوي للواو؛ وإنما فهم من دليل خارجي، فالراجح حينئذ أن الواو لمطلق الجمع. وقد تأتي الواو بمعنى (مع) كقولك: سرت والقمر، وبمعنى (أو) كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] وتأتي للقسم كقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ﴾ وتأتي للاستئناف وللحال ولغير ذلك من المعاني.

* **قوله: والفاء للترتيب وللتعقيب:** الحرف الثاني الفاء، والفاء تفيد الترتيب والتعقيب فيوجد ما قبلها أولاً ثم يوجد ما بعدها.

في كل شيء بحسبه.

ومِنْ لابتداء الغاية حقيقة عند أصحابنا وأكثر النحاة.

وقيل: حقيقة في التبعيض. وقاله ابن عقيل.

---

* **قوله: في كل شيء بحسبه:** لأن الأشياء تختلف، فهناك أشياء الترتيب فيها يحتاج إلى زمن، تقول: حملت المرأة فولدت. معناها أنها ولدت بعد تسعة أشهر، هذا بحسبه، ومن هنا لما جاء في الحديث: «سها فسجد»[1] لا يقال: بمجرد سهوه يسجد في الحال، وإنما يسجد آخر صلاته، ولا يقال: أنها تقتضي التعقيب مباشرة، فالتعقيب في كل شيء بحسبه.

وقد يؤتي بالفاء للتفصيل فيقال مثلاً: عاقبهم الله فأنزل عليهم الصاعقة؛ الفاء هنا لتفصيل العقوبة، حينئذ لا تقتضي ترتيباً ولا تعقيباً، لكن الأصل أنها تقتضي الترتيب والتعقيب، وقد تترك الحقيقة لسبب من الأسباب.

وقد تأتي الفاء للسببية كقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥]

وقد تأتي في جواب الجزاء كقوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨].

وأما حرف (ثُمَّ) فإنه حرف عطف للترتيب بمهلة.

* **قوله: ومِنْ لابتداء الغاية حقيقة:** مِنْ تأتي لمعان منها: ابتداء الغاية، تقول: سرت من البيت إلى المسجد، ومنه قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] هنا مِنْ لابتداء الغاية.

* **وقيل: حقيقة في التبعيض:** أي قد تكون (مِنْ) للتبعيض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾

---

(١) أخرجه أبو داود(١٠٣٩) والترمذي(٣٩٥) والنسائي(٣/٢٦).

وقيل في التبين.

وإلى لانتهاء الغاية. وابتداء الغاية داخل إلى ما بعدها في الأصح وفاقاً لمالك[1]

[التوبة: ١٢٢] فمن هنا للتبعيض، وكما في قول الله عز وجل: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فمنكم هنا للتبعيض.

* **قوله: وقيل في التبين:** أي قد تكون (مِنْ) للتبيين والإيضاح، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الحجر: ١١] فمن هنا ليست لابتداء الغاية ولا للتبعيض.

أيها الاستعمال الحقيقي وأيها المجازي؟ فيه ثلاثة أقوال:

الأول: أن مِنْ لابتداء الغاية، وهذا هو الأولى والأوجه.

والثاني: قول من يقول: هي للتبعيض.

والثالث: قول من يقول: هي للتبيين.

وعلى قول شيخ الإسلام ومن وافقه في نفي المجاز يكون الجميع حقيقة، ويتبين المراد من خلال السياق، لكن أيها المرجح؟ لو تعارض معنيان واحتمل أن يكون تبعيضاً، واحتمل أن يكون ابتداءً للغاية، هذا هو المراد ببحث الأصوليين.

* **قوله: وإلى لانتهاء الغاية:** مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وقوله: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

* **قوله: وابتداء الغاية داخل إلى ما بعدها في الأصح:** هذا خلاف بين

---

(١) أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، إمام دار الهجرة: فقيه مجتهد محدث مفسّر، ولد سنة ٩٣هـ وتوفي سنة ١٧٩هـ بالمدينة. من مؤلفاته: الموطأ، ورسالة في القدر، وجزء في التفسير. انظر: التاريخ لابن معين(٢/٥٤٣) الجرح والتعديل (١/١١) سير أعلام النبلاء (٨/٤٨) الديباج المذهب (١/٦٥).

والشافعي[1]. وقال أبو بكر: إن كانت الغاية من جنس المحدود كالمرافق دخلت وإلا فلا، وحكاه القاضي عن أهل اللغة.

الأصوليين وهو أن ما بعد الغاية هل يدخل فيما قبلها أو لا يدخل؟ مثال ذلك لو قال: له عندي من درهم إلى عشرة، فكم الواجب؟ فيه ثلاثة أقوال للأصوليين:

القول الأول: أن الواجب عشرة لأن ما بعد الغاية يدخل وما قبل الغاية يدخل أي أن ابتداء الغاية وانتهاءها يدخلان.

والقول الثاني: الواجب تسعة، لأن ما بعد الغاية لا يدخل، فكأن من درهم إلى عشرة يدخل من درهم إلى تسعة، والعاشر لا يدخل وهذا قول الجمهور.

والقول الثالث: بأن الواجب ثمانية لأن ابتداء الغاية وانتهاء الغاية لا يدخلان، فنخرج الأول ونخرج الأخير يبقى معنا ثمانية.

فقوله: وابتداء الغاية داخل: يدل على أن المؤلف يختار أن ابتداء الغاية يدخل، وهو الدرهم الأول، لا ما بعدها، وهو الدرهم العاشر في الأصح، وفاقا لمالك والشافعي. وأبو حنيفة يرى أن انتهاء الغاية لا يدخل خلافاً لصاحبيه.

* **قوله: وقال أبو بكر: إن كانت الغاية من جنس...:** وهذا قول ثالث فيما يتعلق بانتهاء الغاية: بأن الغاية إن كانت من جنس المحدود دخلت، كما في قوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فحينئذ تدخل المرافق في اليدين؛ لأن المرافق جنس اليدين، وأما إن كان انتهاء الغاية ليس من جنس المغيا فإنه لا يدخل

---

(١) أبو عبد الله محمد بن إدريس بن عباس الشافعي القرشي: إمام محدث أصولي فقيه مجتهد، ولد سنة ١٥٠هـ وتوفي سنة ٢٠٤هـ بمصر. من مؤلفاته: الرسالة، والأم، وجماع العلم، والسنن.
انظر: تاريخ بغداد (٢/٥٦) سير أعلام النبلاء (١٠/٥) طبقات الشافعية للإسنوي (١/١١).

وعلى للاستعلاء وهى للإيجاب قاله أصحابنا وغيرهم.

مثل قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ والليل ليس من جنس النهار الواجب صيامه، وبالتالي لا يجب صيام الليل.

فالمقصود أن هناك ثلاثة أقوال والمؤلف يرجح المذهب الأول، وهو أقوى المذاهب في هذه المسألة، وبالتالي في مثالنا السابق يكون الواجب عليه من الدراهم تسعة دراهم.

مثال آخر: لو حلف وقال: والله لأسافرنّ من الرياض إلى مكة، فحينئذ من الواجب عليه أن يسير من أول الرياض لكن هنا فيه معهود ذهني كأن يقول: مكاني الذي أنا فيه فصرفنا اللفظ عن ظاهره وهو أن ابتداء الغاية يدخل من أجل العرف، وإلى مكة هناك عرف في أن المراد إلى مكة هو مسجد الحرم، كأنه يريد مسجد الحرم، فكأن هناك عرفاً أخرج اللفظ عن مدلوله؛ لكن لو قال: لأسافرنّ من الرياض إلى المنطقة الغربية، هل يجب عليه أن يعمم المنطقة الغربية بسفره أو يكفيه أدنى مكان منها؟

الراجح أنه يكفي أدنى مكان لأن انتهاء الغاية لا يدخل فيما قبلها.

* **قوله: وعلى للاستعلاء وهى للإيجاب:** أي أن حرف على يفيد أن ما قبلها عالٍ ومرتفع على ما بعدها، وليس المراد بالاستعلاء طلب العلو بل حقيقته، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وكلمة: (على) تفيد الإيجاب كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وقوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] وقد تأتي (على) للمجاورة، أو التعليل، أو الظرفية.

وفى للظرف، قال بعض أصحابنا: حتى في ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] كقول البصريين. وأكثر أصحابنا بمعنى (على) كقول الكوفيين.

قال بعض أصحابنا: وللتعليل نحو ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ [الأنفال: ٦٨].

وللسببية نحو: «دخلت امرأة النار في هرة حبستها»[1] وضعفه بعضهم لعدم ذكره لغة.

* **قوله: وفي للظرف:** أي أن ما بعدها مكان أو زمان لوقوع ما قبلها، ومنه قول الله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢، ٣].

واختلف أهل العلم في معنى (في) من قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] على قولين:

الأول: أنها هنا للظرفية على بابها، اختاره بعض الحنابلة والبصريون من أهل اللغة، بمعنى أن المصلوب مجعول داخل الجذع بحيث كان الجذع محتوياً عليه.

الثاني: أن (في) من قوله: ﴿فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ بمعني (على) كما في قوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١] اختاره أكثر الأصحاب والكوفيون.

* **قوله: وللتعليل:** أي أن حرف (في) قد يأتي للتعليل أي يكون ما بعدها علة للحكم الذي قبلها، نحو قوله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ [الأنفال: ٦٨] ومنه: ﴿فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ أي من أجله.

* **قوله: وللسببية:** أي أن (في) يأتي بمعنى السبب كما في حديث: «في النفس المؤمنة مائة»[2] أي بسببها؛ وقد ضعف الرازي هذا القول.

(١) أخرجه البخاري (٢٣٦٥) ومسلم (٢٢٤٢).

(٢) أخرجه النسائي (٨/٥٧) والحاكم (١/٥٥٣) والبيهقي (٨/٧٣) والدارمي (٢/١٩٣).

وذكر أصحابنا والنحاة للام أقساماً.

وفى «التمهيد»: هي حقيقة في الملك لا يعدل عنه إلا بدليل.

---

* **قوله: ذكر أصحابنا للام أقساماً**: فإن اللام قد تكون للتعليل كما في قوله: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ١٠٥] وتكون للعاقبة كما في قوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] وقد تكون للاختصاص كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢].

* **قوله: حقيقة في الملك لا يعدل عنه إلا بدليل**: فأبو الخطاب يرى أن الأصل في اللام أن تكون للملك كقوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤] ولذلك قال الفقهاء: إن الزكاة يجب أن تملك للفقير لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠].

مسألة: ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية عند الأكثر خلافاً لعباد بن سليمان المعتزلي[1].

---

* **قوله: ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية**: قال عباد بن سليمان المعتزلي: هناك مناسبة ذاتية بين اللفظ ومدلوله، أي أن هناك ملائمة وموافقة بينهما، فقيل بأنه أراد أن المناسبة هي التي أنتجت الوضع، وقيل: إن المناسبة كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير تأثير على الوضع؛ والجمهور على أنه ليس هناك مناسبة طبيعية بين جميع الألفاظ ومدلولاتها؛ لأن اللفظ المشترك يدل على المعنى وضده كلفظ: القرء، يدل على الحيض والطهر.

---

(١) عباد بن سليمان الضمري، من كبار المعتزلة يرى أن بين اللفظ والمعنى طبيعية مناسبة فردوا عليه ذلك، وقال ابن حزم في الملل والنحل: كان يقول إن الله لم يخلق الكفر ولا الإيمان.
انظر لسان الميزان (٣ / ٢٢٩).

مسألة: مبدأ اللغات توقيف من الله تعالى بإلهام أو وحي أو كلام عند أبي الفرج المقدسي[1] وصاحب الروضة، وغيرهما.

البهشمية: وضعها البشر، واحد أو جماعة.

هذه مسألة مبدأ اللغات من أين نشأت؟ ومن الذي أحدثها؟

اختلف الفقهاء والأصوليون في ذلك على أقوال عديدة، أشهرها هذه الأربعة من الأقوال التي بين أيدينا.

* **قوله: مبدأ اللغات توقيف من الله تعالى:** هذا هو القول الأول: أنها توقيفية من قبل الله عز وجل، سواء بإلهام بأن يضع هذه المعاني في النفوس، أو بوحي بأن يرسل رسولاً يعلم البشر هذه اللغات ومعانيها، أو بكلام، يعني يخاطب بعض البشر بذلك.

وهذا قول جماهير الأصوليين، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] فدل ذلك على أن الأسماء مُعَلَّمة من قبل الله تعالى.

وكثير من أهل العلم يرى أن الأسماء التي علمها آدم من لغة العرب، ويقولون: إن لغة آدم هي اللغة العربية، ويستدلون على ذلك بأن لغة العرب هي أوسع الألسنة وفيها من المعاني ما لا يوجد في غيرها، ويستدلون على ذلك بثباتها وعدم تغيرها، بخلاف غيرها من اللغات فإنها تتغير، لذلك تجد اللغات الأخرى ما بين زمان وزمان تتغير هذه اللغات.

* **قوله: البهشمية: وضعها البشر، واحد أو جماعة:** هذا هو القول الثاني قول أبي هشام الجبائي وأتباعه: أن اللغات اصطلاحية اصطلح عليها الناس.

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الملك بن عثمان المقدسي، فقيه حنبلي ثقة واسع الرواية، ولد في ذي القعدة سنة ٦٠٦هـ وتوفي سنة ٦٨٩هـ.
انظر معجم المحدثين للذهبي(١/١٣٧) الوافي بالوفيات(١٨/٦٤).

الأستاذ: القدر المحتاج إليه في التعريف توقيف، وغيره محتمل.

ابن عقيل: بعضها توقيف وبعضها اصطلاح وذكره عن المحققين. وعنده الاصطلاح بعد خطابه تعالى، وأبطل القول بسبقه له.

---

* **قوله: الأستاذ: القدر المحتاج إليه في التعريف توقيف...:** القول الثالث: قول الإسفراييني بأن أصل اللغة توقيفي، وما زاد عن القدر المحتاج إليه يحتمل أن يكون اصطلاحياً، ويحتمل أن يكون توقيفياً.

* **قوله: ابن عقيل: بعضها توقيف وبعضها اصطلاح:** هذا هو القول الرابع قول ابن عقيل أن بعض اللغة ثبت بالتوقيف، وبعضها بالاصطلاح، وعند ابن عقيل أن الاصطلاح، حاصل بعد خطاب الله تعالى، أولاً وجد خطاب الله بالدلالة على بعض المعاني اللغوية، ثم بعد ذلك وجد الاصطلاح.

لأنه إذا أردنا أن نصطلح أنا وأنت على بعض المعاني، فلا بد أن يوجد بيننا قدر مشترك قبل ذلك من أجل أن يكون بيننا اصطلاح، فحينئذ لا بد أن يكون هناك قدر سابق، هذا القدر السابق توقيف، والاصطلاح زائد عنه.

وأبطل ابن عقيل القول بسبق الاصطلاح للتوقيف.

ما هي الفائدة من هذه المسألة؟

بعضهم ذكر أن فائدة هذه المسألة هي تحريم تبديل الاصطلاحات، ومن هنا لا يصح أن نسمي هذا العمود تفاحاً، وهكذا.

وبعضهم قال: إن هذه المسألة تذكر لتكميل علم الأصول.

وقيل: يؤتى بها لتوسيع الصدر إذ لا يترتب عليها طائل.

الأحكام: لا حاكم إلا الله تعالى، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب ولا يحرم عند أكثر أصحابنا، وقال أبو الحسن التميمي[1]: العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم.

---

* **قوله: لا حاكم إلا الله تعالى:** هذه المسألة مسألة التحسين والتقبيح العقلي يترتب عليها أمور عديدة، سواء في المعتقد، أو في الأصول، أو في الفقه، ويترتب عليها أيضاً فهم بعض الآيات القرآنية، والناس فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول الأشاعرة، بأن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب ولا يحرم، ولا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، والحسن والقبح مأخوذ من الأدلة الشرعية ويستدلون عليه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وبقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٥٤] فمعناه أنه قبل الرسل لا يحسن شيء ولا يقبح لا من عقل ولا من غيره.

والقول الثاني: قول المعتزلة بأن العقل يحسن ويقبح، وحينئذ تكون العقوبة والثواب مبنية على ذلك، ويستدلون عليه بأن الله عز وجل قد وصف أفعال بعض الأمة بالظلم قبل إرسال الرسل إليهم، وبين أنهم لما ظلموا أرسل إليهم الرسل، فدل ذلك على أن أفعالهم توصف بالقبح قبل وجود الرسل؛ فالأشاعرة ينفون دور العقل، والمعتزلة يعظمون دور العقل؛ لأن المعتزلة يقولون: العقل يحسن ويقبح ويجب على الله وجوباً أن يأمرنا بما هو حسن وأن

---

(١) هو أبو الحسن عبد العزيز بن الحارس بن أسد التميمي، فقيه حنبلي له مؤلفات أصولية، وأخرى في الفرائض، توفي سنة ٣٧١هـ. انظر تاريخ بغداد (٤٦١/١٠) طبقات الحنابلة (١٣٩/٢).

....

ينهانا عما هو قبيح.

والقول الثالث: أن الحسن والقبح ثابت في الأشياء قبل وجود العقل والشرع، فالكذب قبيح وجد عقل أو لم يوجد، وجد شرع أو لم يوجد، والعقل قد يتمكن من كشف أوجه الحسن والقبح، لكن لا يترتب على ذلك ثواب ولا عقاب، والشرع لا يأمر إلا بما هو حسن ولا ينهى إلا عن ما هو قبيح فضلاً من الله سبحانه.

وأهل السنة يقولون: العقل قد يكتشف أوجه الحسن أو القبح، لكن لا يترتب على ذلك ثواب ولا عقاب، حتى يرسل الرسل فالله عز وجل من فضله وإحسانه بعباده أنه أمرهم بالحسن ونهاهم عن القبيح فضلاً منه لا على سبيل الوجوب عليهم. فهذه ثلاثة أقوال في المسألة.

ويدل على بطلان قول المعتزلة مثل قوله عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ويدل على بطلان قول الأشاعرة مثل قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] لو لم يكن هناك وصف للحسن في الأفعال لكان معنى قوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ يحل لهم ما يحل لهم، وهكذا الأشاعرة يفسرون هذه الآية بقولهم: يحل لهم ما يحل لهم، وبالتالي لا يكون لها معنى. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ قالوا: يعني يحرم عليهم ما حرم عليهم، لأن الشيء عندهم لا يكون طيباً إلا إذا أمر الله به، ولا يكون خبيثاً إلا إذا نهى الله عنه، قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤] معناه أن هناك أشياء طيبة، وطيبها

....

ثابت لها بما خلق الله فيها قبل ورود العقل وقبل ورود الشرع، فالشرع لا يأمر إلا بما هو خير ولذلك تجد الأشاعرة يفسرون هذه الآية فيقولون: قل أحل لكم ما أحل لكم، هذا معنى الطّيّب عندهم.

وهناك مِنْ الأشاعرة مِنْ حاول تحرير محل النزاع فقال: إن كان الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع، أو بمعنى كونه صفة كمال، فيؤخذ من العقل اتفاقاً، وإن كان بمعنى المدح والذم عاجلاً أو آجلاً، هذا هو محل النزاع، وهذا التحرير ليس بصحيح، ولم يقل به أحد من الأئمة، فملائمة الطبع ومنافرته هذا أمر نسبي، فإنَّ بعض الناس قد ينفر من الصدق، ومع ذلك لا يدل نفوره على أن الصدق خبيث.

فحينئذ تحرير محل النزاع هذا ليس بصحيح، ولا معول عليه ولا يلتفت إليه، وقال به بعض الأشاعرة لتخفيف وطئة شناعة قولهم.

واختار المؤلف قول الأشاعرة: العقل لا يحسن، ولا يقبح، ولا يوجب، ولا يحرم. كلامهم صحيح من جهة أن العقل لا يحسن ولا يقبح، لكننا نقول: الحسن والقبح يرجع إلى الأفعال ذاتها، والعقل قد يكتشف الحسن وقد لا يكتشف، فالعقل ليس هو سبب كون الأشياء حسنة، وإنما هو مكتشف لها، وعليه فإن قول المؤلف: العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب ولا يحرم صحيح، وهو يمكن أن يكون مختاراً لمذهب الأشاعرة، ويمكن أن يكون مختاراً لمذهب أهل السنة والجماعة؛ لكن قوله: بأن أبا الحسن التميمي اختار قول المعتزلة: ليس بصحيح ولكن أبو الحسن اختار مذهب أهل السنة فهو يقول: إن العقل قد يكتشف حسناً وقبحاً، لكنه لا يوجب ولا يحرم.

مسألة: فعل الله تعالى وأمره لعلة وحكمة، ينكره كثير من أصحابنا والمالكية والشافعية..............................

* **قوله: فعل الله تعالى وأمره لعلة وحكمة**: هذه المسألة من ثمرات المسائل السابقة من الحسن والقبح، هل أوامر الله لحكمة، أو ليست لحكمة؟.

أهل السنة والمعتزلة يقولون: نعم لحكمة، فالله حكيم، لكن الأشاعرة يقولون: ما شاء أن يأمر به أمر، وما شاء أن ينهى عنه فإنه ينهى لا لحكمة.

* **قوله: ينكره كثير من أصحابنا والمالكية والشافعية**: أي أن هؤلاء ينكرون أن يكون فعل الله تعالى لعلة وحكمة، فهؤلاء يسيرون على مذهب الأشاعرة، لأن الأشاعرة يقولون: إن الله منزه عن الأغراض، وكلمة أغراض هذه تحتمل معاني عدة فحينئذ يمكن أن تحتمل معنى صواباً ويمكن أن تحتمل معنى باطلاً فنستفصل.

والصواب أنها لعلة وحكمة. ويدل على ذلك النصوص الصريحة في أن الله عز وجل يفعل لحكمة، مثل قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢] وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] هذا كله فيه العلة.

فالأشاعرة يقولون: إن شرع الله مقرر من أجل الابتلاء، والسبب في فرض الشرائع هو في ابتلاء العباد واختبارهم فقط، ليس لحكمة، ومع ذلك فإن الله قد يعذب المطيع وينجي العاصي، لأنه يفعل ما يشاء. والمعتزلة يقولون: الله يفعل لحكمة، ولا يمكن أن يصدر من الله فعل إلا لمصلحة وهذه عائدة للعباد فقط، ويجب على الله أن يثيب المطيع وأن يعاقب العاصي.

وقال أهل السنة: إن الله تعالى يفعل ويأمر لحكمة.

فأوامر الله فيها ثلاثة أمور:

وقاله الجهمية، والأشعرية، والظاهرية.

ويثبته آخرون من أصحابنا وغيرهم، وذكر بعضهم إجماع السلف.

الأول: مصلحة العباد، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾.

الثاني: الابتلاء والاختبار، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾ [الملك: ٢].

الثالث: أمور عائدة إلى الله عز وجل فإن الله يرضى بطاعة المطيعين ويحبها.

والمعتزلة والأشاعرة ينفون هذا الأمر الثالث.

فالأشاعرة يقولون: الفائدة من التكليف الابتلاء فقط.

والمعتزلة يقولون: الفائدة من التكليف هي مصلحة الخلق فقط بدون ابتلاء.

وأهل السنة والجماعة يقولون: فائدة التكليف هي الابتلاء، ومصلحة الخلق، وأمور راجعة إلى الله عز وجل هي المحبة والرضا، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡ﴾ [الزمر: ٧] وقول النبي ﷺ: «**لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم...**»[1] وأثبت أن فعل العبد وطاعته يرضى به الله، وأن من فوائد التكليف رضاء الله عن العبد إذا أطاعه.

* **قوله: وقاله الجهمية...:** فهؤلاء كلهم ينفون التعليل والحكمة.

* **قوله: ويثبته آخرون:** أي القول الثاني: بأن أفعال الله تكون لعلة وحكمة وأنها لمصلحة الخلق.

---

(١) أخرجه البخاري(٦٣٠٨) ومسلم(٢٧٤٤).

مسألة: شكر المنعم، من قال: العقل يحسن ويقبح أوجبه عقلاً، ومن نفاه أوجبه شرعاً، ذكره أبو الخطاب ومعناه لابن عقيل.

---

* **قوله: شكر المنعم:** هذه المسألة أيضاً من ثمرات مسألة التحسين والتقبيح العقلي، هل يجب على العباد شكر المنعم؟ أو لا يجب؟ وإذا وجب شكر المنعم فما الدليل عليه؟ هل هو بواسطة الشرع أو بواسطة العقل؟.

* **قوله: من قال: العقل يحسن ويقبح أوجبه عقلاً:** أي أن من قال العقل يحسن ويقبح قالوا بأنه يوجبه بدليل العقل.

* **قوله: ومن نفاه أوجبه شرعاً...:** أي أن من قال بأن العقل لا يحسن ولا يقبح فإنهم يقولون أوجبه الشرع بالعقل.

ما هو الصواب في هذه المسألة؟

أولا: ما المراد بشكر المنعم؟ هل المراد به معرفة الله عز وجل؟ لأن بعضهم يفسر شكر المنعم بأن المراد به معرفة الله، ويعقدون في هذه المسألة وهي معرفة الله أهمية خاصة عندهم لذلك بعضهم يقول: أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وبعضهم يقول: أول واجب على المكلف هو النظر من أجل التوصل إلى معرفة الله، وبعضهم يقول: أول واجب على المكلف هو الشك. وأهل السنة يقولون: أول واجب هو إفراد الله بالعبادة، وهو معنى: لا إله إلا الله، لقول النبي ﷺ: «**إنك تأتي قوماً أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله**»[1] وفي رواية: «**أن يوحدوا الله**»[2] فمعرفة الله بدون

---

(١) أخرجه البخاري(١٣٩٥) ومسلم(١٩).

(٢) أخرجه البخاري(٧٣٧٢).

....

توحيد ليس لها قيمة.

وبعضهم يقول: إن مسألة معرفة الله ومسألة شكر المنعم متلازمتان.

وقيل: فرع لها.

هل شكر المنعم واجب بطريق العقل؟.

نقول: ما المراد بالوجوب؟ إن كان المراد به أنه حسن، وأنه صفة جيدة فهذا يدل عليه العقل، لكنه ليس الطريق الوحيد لإثبات ذلك. وإن كان المراد به أنه يترتب العقاب على من تركه، فهنا العقاب لا يترتب إلا بعد ورود الشرع، لقوله: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

*****

مسألة: الأعيان المنتفع بها قبل السمع على الإباحة عند التميمي وأبي الفرج المقدسي وأبي الخطاب، والحنفية.

وعلى الحظر عند ابن حامد والحلواني، فعليه يباح تنفس.......

---

* **قوله: الأعيان المنتفع بها قبل ورود السمع على الإباحة:** سبق أن الأعيان لا ينبغي أن نحكم عليها بحكم شرعي، يعني الذوات لا يصدق عليها حكم، وإنما الذي يصدق عليه الحكم هو الأفعال، فكان الأولى أن يقول: الانتفاع بالأعيان قبل السمع مباح أولا؟ فهذا خطأ في عنوان المسألة.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول:

* **قوله: عند التميمي وأبي الفرج المقدسي وأبي الخطاب، والحنفية:** هؤلاء يقولون: أن الانتفاع بالأعيان قبل ورود السمع مباح؛ لأن الله لم يخلقها عبثاً وإنما خلقها لحكمة هي انتفاعنا بها؛ لغناه، فيجوز لنا أن ننتفع بها.

القول الثاني:

* **قوله: وعلى الحظر عند ابن حامد والحلواني:** فهؤلاء يقولون: أن الانتفاع بالأعيان قبل ورود السمع حرام؛ لأن الله يملكها لنا ولم يأذن لنا في الانتفاع بها.

وفرض المسألة أنها قبل ورود السمع، لكن الأفعال الاضطرارية يستثنونها.

* **قوله: فعليه يباح تنفس ...:** أي فعلى هذا القول بأن انتفاء الأعيان قبل ورود السمع حرام، على هذا القول الثاني يباح التنفس لأنه اضطرار ولا يمكن أن تبقى الحياة بدونه؛ ولأنه يحصل بدون اختيار.

وسد رمق ذكره بعضهم إجماعاً.

وعلى الوقف عند أبي الحسن الخرزي[1] والصيرفي[2]، وهو المذهب عند ابن عقيل وغيره. فعليه لا إثم بالتناول كفعل البهيمة، وفي إفتائه بالتناول خلاف لنا

* **قوله: وسد رمق:** يعني لأنه مضطر إليه.

* **قوله: ذكره بعضهم إجماعاً:** يعني ذكر بعضهم هذا الحكم، وهو إباحة التنفس وسد الرمق.

القول الثالث في المسألة: التوقف في حكم الانتفاع بالأعيان قبل ورود الشرع.

* **قوله: وعلى الوقف عند أبي الحسن الخرزي:** الخرزي نسبة إلى سنن الخرز والجزري نسبة إلى البلد، فهو خرزي جزري كما هو موجود في بعض الكتب.

* **قوله: والصيرفي:** هو موجود عند ابن عقيل وغيره يعني أنه على القول الثاني الوقف.

* **قوله: فعليه لا إثم بالتناول كفعل البهيمة:** يعني فعلى القول بأن الانتفاع بهذه العيان على الوقف، فإنه لا إثم في التناول فإنه حينئذ يكون المتناولون بمثابة البهائم لا يلحقهم حرج بتناولها.

* **قوله: وفي إفتائه بالتناول خلاف لنا:** يعني في حكم إفتاء الناس بالتناول

---

(١) أبو الحسن أحمد بن نصر بن محمد الزهيري الخرزي البغدادي، فقيه أصولي حنبلي، توفي سنة ٣٨٠هـ
انظر: طبقات الحنابلة(٢/١٦٧) وفيها الجزري بدل الخرزي، والأنساب للسمعاني(٢/٣٢٤).

(٢) محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الشافعي البغدادي، فقيه أصولي توفي ٣٣٠هـ
انظر: الوافي بالوفيات (٣/٢٧٧) طبقات الشافعية (٢/١١٦) وفيات الأعيان(٤/١٩٩).

وفرض ابن عقيل المسألة في الأقوال والأفعال قبل السمع.

قبل ورود السمع بالإباحة وغيره خلاف لنا، هل يجوز لنا الاختيار بالتناول أو غيره؟ هناك قول في هذه المسألة سيأتي ذكره.

* **قوله: وفرض ابن عقيل المسألة...:** ما علاقة هذه المسألة بمسألة التحسين والتقبيح العقلي؟

علاقتها أن هذه المسألة مفروضة فيما قبل ورود السمع، إذن ليس هناك أدلة شرعية، وحينئذ فنأخذ حكم هذه المسألة من طريق العقل، فإن قلنا بالتحسين والتقبيح العقلي فحكمها سواء كان بالإباحة أو الحظر، نأخذه من التحسين والتقبيح العقلي. ولذلك الأشاعرة قالوا في هذه المسألة بالوقف، لماذا؟ لأنهم يقولون بأن العقل لا يحسن ولا يقبح، وأن حسن الأشياء وقبحها لا يوجد إلا بعد وجود الأدلة الشرعية، لكنهم إن ساروا على مذهبهم في هذه المسألة ناقضوا مذهباً لهم في مسألة أخرى، ما هي هذه المسألة الأخرى؟

هم يقولون: كلام الله كله قديم. وحينئذ فينبغي أن يكون حكم الله قديماً فلا يوجد زمان، فحينئذ لا يمكن أن يقولوا: إن هذه متوقف فيها، لأنه لا بد من وجود خطاب للشارع، فالأشاعرة وإن ساروا على منهجهم في هذه المسألة إلا أنهم خالفوه ونقضوه في محل آخر.

وإن كنا نقول هنا في مسألة الكلام والخطاب: أن أصل صفة الكلام قديم والله عز وجل يتكلم متى شاء ولا يمتنع أن يتكلم في الأزل، هم يقولون لا يتكلم الله إلا في الأزل، ونحن نقول: متى شاء الله أن يتكلم تكلم.

ما هو المذهب الصحيح في مسألة الانتفاع بالأعيان قبل ورود السمع؟

المذهب الصحيح في هذه المسألة لم يذكره المؤلف وهو أنه لا يوجد زمان

قبل ورود الشرائع، فمنذ خلق الله آدم أمره ونهاه، ومنذ خلق الله الجن أمرهم ونهاهم؛ والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والعبادة لابد أن يكون معها سمع؛ ولما خلق الله آدم أمره ونهاه، فقال: اسكن. وقال: لا تأكل. أمر ونهي، ودليل ذلك أيضاً قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦] فلا يوجد أمة إلا ولها رسول.

ما هي الفائدة من البحث في هذه المسألة؟

هذه المسألة كما تقدم فرع عن مسألة التحسين والتقبيح العقلي، ورتبوا عليها عدداً من المسائل منها:

المسألة الأولى: حكم أهل الفترات، يعني الذين كانوا قبل النبي ﷺ، ما الحكم في حقهم؟ وهكذا لو وجد أناس في عصرنا في جزيرة ما، لا يعرفون أي جهة من الجهات، فما الحكم في حقهم؟

نقول: هؤلاء لا يحكم عليهم بهذه المسألة وإنما يحكم عليهم بشيء آخر، وهو حكم الجاهل في الشريعة السابقة لهم، فأهل الفترة الذين كانوا قبل النبي ﷺ يحكم عليهم بحكم الجاهل بحسب الشريعة التي قبلهم، هؤلاء جهلة وعندنا في شريعة الإسلام هنا حكم يحكم به على الجاهل، يحكم عليه بأحكام معينة بحسب نوع الجهل وبحسب المسألة التي يجهلها. وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث أوامر التكليف.

المسألة الثانية: حكم ما ليس عليه دليل في الشريعة هل يؤخذ من هذه المسألة؟ مثلاً: حادثة لا يوجد فيها حكم في الشريعة، هل يصح أن يطبق عليها هذا الخلاف، أم لا يصح؟.

نقول: الصواب أنه لا توجد مسألة إلا وفيها دليل شرعي لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

المسألة الثالثة: الاستصحاب، لو جاءنا شيء جديد ليس فيه دليل من أدلة الشارع هل يجوز لنا أن نتمسك بهذه المسألة؟

نقول: لا يصح ذلك؛ لأنهم اتفقوا على أن الأصل في الأفعال بعد ورود الشريعة هو الإباحة، يسمونه: استصحاب الإباحة، واستصحاب البراءة هذا محل اتفاق أنه بعد الشريعة يستصحب الإباحة ويستصحب البراءة، حينئذ لا يصح لنا أن ننقل هذا الخلاف هنا، لأنه بالاتفاق يجوز استصحاب الإباحة والبراءة، كما سيأتي إن شاء الله في دليل الاستصحاب. وحينئذ فثمرة المسألة قليلة، وإنما هي فرع عن مسألة التحسين والتقبيح جيء به على شكل الاستدلال في هذه المسألة؛ لما قال الأشاعرة: لا يجب شكر الله قبل ورود الشرع، فاحتاجوا إلى هذه المسألة.

*****

الحكم الشرعي:

قيل: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وقيل: مقتضى خطاب الشرع إلى آخره.

بدأ المؤلف هنا بمباحث الحكم الشرعي لأن الحكم الشرعي هو الثمرة التي نريد التوصل إليها بواسطة دراسة قواعد الأصول، فنحن ندرس قواعد الأصول من أجل أن نستخرج الأحكام الشرعية من الأدلة، فإذن ما هو الحكم الشرعي؟

قال المؤلف: بأن العلماء اختلفوا فيه، على قولين:

القول الأول مذكور في **قوله: قيل: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين:** أي أن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع، يعني ذات الدليل، فقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] هو الحكم الشرعي.

والقول الثاني مذكور في **قوله: وقيل: مقتضى خطاب الشرع**: أي أن أثر الخطاب ومقتضى الخطاب هو الحكم الشرعي، فقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ أنتج لنا أن الصلاة واجبة، فكون الصلاة واجبة هذا هو الحكم على القول الثاني.

وبعض الناس ينسبون القول الأول إلى الأصوليين، والقول الثاني إلى الفقهاء وهي في الحقيقة يترتب عليها ثمرة عقدية، والصواب أن الحكم الشرعي يطلق ويراد به ثلاثة معان: المعنى الأول: خطاب الشارع، والمعنى الثاني: أثر الخطاب والمعنى الثالث: العلاقة بينهما.

فكلام الشارع يسمى حكماً شرعياً، وصفة فعل المكلف من كونه واجباً أو غيره يسمى حكماً شرعياً، وتسمى أيضاً العلاقة بين كلام الشارع وصفة فعل المكلف بالحكم الشرعي.

....

فإذا قلنا بأن لفظة الحكم الشرعي تطلق على هذه الإطلاقات الثلاثة، ارتفع لدينا الإشكال.

إذا تقرر هذا فما هي محترزات التعريف الأول؟

فقوله: خطاب: هذا جنس في التعريف يخرج الذوات فليست خطاباً، ويخرج الأفعال التي ليست خطاباً، خطاب الشرع يخرج خطاب غيره، هل يدخل خطاب النبي ﷺ، وهو في الحقيقة مبلغ لكلام الله عز وجل ولشرع الله.

وقوله: المتعلق: يعني خطاب الشارع الخاص بكونه متعلقاً بأفعال المكلفين فالخطابات التي لا تتعلق بأفعال المكلفين ليست من الحكم الشرعي، مثال ذلك: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] هذا خطاب من الشارع، غير متعلق بفعل مكلف وبالتالي لا يكون حكماً شرعياً.

وقوله جل وعلا: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨] ليس متعلقاً بأفعال المكلفين وبالتالي لا يكون حكماً شرعياً.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحديد: ٢] هو متعلق بأفعال المكلفين ولكنه خرج بالقيد الآخر وهو قوله: بالاقتضاء إلخ، هذا خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين.

وقوله: بأفعال: الأفعال تشمل الأقوال والاعتقادات والأعمال وليست خاصة بالأفعال الظاهرة بحيث تخرج الاعتقادات وتخرج الأقوال، لأن القول يسمى فعلاً، واعتقاد القلب وجزمه يسمى فعلاً، فالخوف فعل والرجاء فعل، ونحو ذلك من أفعال القلوب.

وقوله: المكلفين: المراد بالمكلف هنا من كان بالغاً عاقلاً، فمن لم يكن كذلك

....

فإنه لا يخاطب بالحكم الشرعي.

وبعضهم يقول: المتعلق أن المكلفين المراد بهم المميزون العاقلون، وهذا مبني على مسألة: هل الصبي المميز يعد مكلفاً أو ليس بمكلف؟

إذا تقرر هذا فإن أفعال البهائم لا تدخل في التعريف، فخطاب الله المتعلق بأفعال البهائم لا يدخل معنا؟ مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ [النحل: ٦٨] وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾ [يس: ٧١] إلى غير ذلك، فهذا لا يدخل معنا.

هذا الخطاب خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، يشترط فيه لكي يكون حكماً شرعياً أن يكون بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، الاقتضاء المراد به الطلب. والتخيير يعني التسوية بين الفعل وعدمه. والطلب مثل قوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ والتخيير مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾ [المائدة: ٢] فاصطادوا هنا للتخيير يعني إذا أردتم أن تصطادوا فاصطادوا وإن أردتم ترك الاصطياد فلكم ذلك.

وقوله: أو الوضع: يعني وضع أمر معرف بالحكم الشرعي مثل: العلة، والسبب، والشرط، فإذا كان خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين ليس متضمناً للاقتضاء ولا التخيير ولا الوضع فإنه حينئذ لا يكون حكماً شرعياً، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦] أليس هذا خطاباً للمكلفين، هو خطاب للشارع متعلق بأفعال المكلفين لكنه لا يعد حكماً شرعياً؛ لأنه ليس فيه اقتضاء، ولا تخيير، ولا وضع.

وفي تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف.

فقوله: أو، هنا ليست للشك، بل للتنويع، فأنواع الحكم الشرعي ثلاثة أنواع: إما أن يكون اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً.

وقوله: وقيل: يعني القول الثاني في حقيقة الحكم الشرعي: أن الحكم الشرعي هو مقتضى - يعني أثر - خطاب الشارع ونتيجته.

* قوله: **وفي تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف:** هذه المسألة من مسائل الأشاعرة وليست من مسائل الجمهور، والخلاف المحكي في هذه المسألة خلاف بين الأشاعرة، وأما غيرهم فلا يحتاجون إليه.

أما المعتزلة فإنهم يقولون: الكلام كله مخلوق محدث، وبالتالي لا يوجد هنا كلام في الأزل، هذا كلام المعتزلة وبالتالي لا يحتاجون إلى هذه المسألة.

أما أهل السنة والجماعة فهم يقولون: أصل صفة الكلام لله تعالى أزلية لكن لها آحاد حادثة، فتعلق خطاب الله عز وجل بأفعالنا لا إشكال فيه لأن الخطاب الشرعي حادث الآحاد.

أما الأشاعرة فعندهم أن الكلام صفة أزلية ولا يوجد لها أفراد حادثة ولو أراد الله أن يتكلم الآن لما استطاع وإنما هو تكلم في الأزل أما بعد ذلك فإنه لا يتكلم قالوا: لأنه يلزم عليه أن يكون محلا للحوادث، فكلمة: محلاً للحوادث، هل نثبتها أو ننفيها؟

نقول: لها احتمالان: احتمال صحيح، واحتمال باطل، وحينئذ لا ننفي ولا نثبت حتى نستفصل.

واعترض عليهم المعتزلة، فقالوا: أنتم يا أيها الأشاعرة تقولون: إن خطاب الله وكلام الله أزلي فكيف يكلم الله ويوجه الخطاب إلى ناس لم يوجدوا؟.

ثم الخطاب إما أن يرد باقتضاء الفعل مع الجزم وهو الإيجاب.

فحينئذ اختلف الأشاعرة فقالوا: الكلام في الأزل هو أمر ونهي، لكنه ليس خطاباً؛ لأن الخطاب يستدعي وجود مخاطب، ولا يوجد مخاطب، وقالت طائفة آخرون: يسمى خطاباً ولو لم يوجد المخاطب لأن سيوجد بعد ذلك كما تتوجه بالخطاب إلى شخص قد يكون غافلاً عنه.

المقصود أن هذه المسألة احتاج إليها الأشاعرة للجواب على اعتراض المعتزلة. أما نحن فلا نحتاج إليها ولا نحتاج إلى الخلاف الوارد فيها.

* **قوله: ثم الخطاب:** ذكر المؤلف هنا أقسام خطاب الشارع الذي يكون حكماً شرعياً وأنه ينقسم إلى خمسة أقسام، أربعة منها تلتحق بكلمة الاقتضاء، والخامس يلتحق بكلمة التخيير، ولم يذكر الحكم السادس وهو المتعلق بالوضع، وهذا يؤخذ على المؤلف، والاقتضاء أربعة أقسام وكلمة الاقتضاء معناها الطلب.

* **قوله: إما أن يرد باقتضاء الفعل مع الجزم وهو الإيجاب:** إذا ورد الخطاب باقتضاء الفعل يعني بطلب الفعل، فهذا يشمل الوجوب والندب، وهذا على نوعين، اقتضاء جازم فيكون إيجاباً، فما الفرق بين الإيجاب والوجوب والواجب؟

الإيجاب، إذا قلنا: الحكم الشرعي هو خطاب الشارع، فإنه يلزمنا أن نقول: الحكم هو الإيجاب أو الوجوب، وإذا قلنا: الحكم الشرعي هو أثر خطاب الشارع، فنقول: الحكم هو الواجب، لأن كون الشيء واجباً هذا أثر، أما الإيجاب فإن نفس الخطاب يسمى إيجاباً، ونفس الخطاب يسمى وجوباً، وقلنا هو إيجاب باعتبار كونه صادراً من الله، فالله هو الذي يوجب، فنقول:

أو لا مع الجزم وهو الندب. أو باقتضاء الترك مع الجزم وهو التحريم. أو لا مع الجزم وهو الكراهة. أو بالتخيير وهو الإباحة، فهي حكم شرعي إذ هي من خطاب الشرع خلافاً للمعتزلة، وفي كونها تكليفاً خلاف.

أوجب الله إيجاباً، وهو وجوب باعتبار تعلقه بفعل المكلف، وجب على المكلف وجوباً، ومثال اقتضاء الفعل مع الجزم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

* **قوله: أو لا مع الجزم وهو الندب:** النوع الثاني من الأحكام التكليفية هو الندب، وهو طلب للفعل غير جازم فهذا الندب، فالندب هذه صفة للخطاب، ومقتضى الخطاب نقول: مندوباً. مثل قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] فالكتابة هنا مندوب إليها وليست لازمة لو تركها الإنسان لم يأثم.

* **قوله: أو باقتضاء الترك مع الجزم وهو التحريم:** القسم الثاني: طلب الترك، إن كان مع الجزم فهو تحريم، مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟...﴾ [آل عمران: ١٣٠] هذا اقتضاء للترك جازم.

* **قوله: أو لا مع الجزم وهو الكراهة:** يعني أو يكون اقتضاء للترك لكن ليس مع الجزم، فحينئذ يكون للكراهة، مثاله: ﴿... لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]. على قول. مثال آخر قوله ﷺ: «**إذا ذهب أحدكم إلى المسجد فلا يشبكن بين أصابعه**»[1] على القول بأن ذلك مكروه وليس محرماً.

* **قوله: أو بالتخيير وهو الإباحة...:** القسم الآخر بالتخيير، والمراد به التسوية بين الشيئين، وهو الإباحة مثاله: ﴿فَٱصْطَادُوا۟﴾ فهي حكم شرعي، يعني الإباحة حكم شرعي، لماذا كانت حكماً شرعياً؟ لأنها خطاب من الشارع

---

(١) أخرجه أبو داود(٥٦٢) والترمذي(٣٨٦) وابن حبان(٢٠٣٦) وأحمد(٤/٢٤١).

لأننا قلنا: إن الخطاب ينقسم إلى خمسة أقسام، وذكرنا منها: التخيير، وترك المؤلف القسم السادس وهو الوضع، وسيأتي الحديث إن شاء الله عنه.

فهي - يعني الإباحة - حكم شرعي؛ لأن الشارع هو الذي خير، وهو الذي أذن في الفعل والترك فتكون من خطاب الشارع، وبعض المعتزلة يقولون: الإباحة أحكام عقلية وليست شرعية؛ لأن حكم الأفعال قبل ورود الشرع هو الإباحة، فبقيت بعد ورود الشرع على ما هي عليه، فتكون الإباحة مأخوذة من العقل، والجواب عن هذا بعدم تسليم الأصل، نحن نقول بأنه لم يوجد وقت قبل ورود الشرع، وكون الأصل في الأشياء الإباحة ليس مأخوذا من العقل، وإنما مأخوذ من دليل الشرع في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

* **قوله: وفي كونها:** يعني في كون الإباحة تكليفاً خلاف بين الأصوليين، فمنهم من قال: الإباحة تكليف، ومنهم من قال: الإباحة ليست بتكليف.

ومنشأ هذا الخلاف هو في حقيقة التكليف ما هي؟

إذا قلنا: إن التكليف هو مقتضى خطاب الشارع، يعني أثر خطاب الشارع، فإن الإباحة تدخل، لأنها من أثر خطاب الشارع؛ وإن قلنا: إن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي، فإنه حينئذ لا تكون الإباحة تكليفاً؛ لأنه ليس فيها أمر ولا نهي، فيدخل معنا أربعة أحكام وهي: الواجب، والمندوب، والمكروه والحرام، تكون تكليفاً، أما المباح فليس خطاباً لا بأمر ولا بنهي فلا يكون تكليفاً.

وهناك منهج ثالث في تعريف التكليف هو: أن التكليف الإلزام بالخطاب أو الخطاب بالإلزام، وحينئذ لا يدخل في التكليف إلا الواجب والحرام، لأنهما

يحتويان على الإلزام، بخلاف المندوب والمكروه.

ويترتب على هذا الخلاف في حقيقة التكليف مسائل أخر، منها: من يدخل في التكليف، ومن لا يدخل؟

ومنها: هل الصبي المميز مكلف أو غير مكلف، ابن عشر سنوات مكلف أم غير مكلف؟

نقول: ننظر ما هو المراد بلفظة: التكليف، إن قلت: التكليف هو الخطاب بالإلزام فلا يكونِ مكلفاً؛ لأنه لا يلزم بشيء، وإن قلت: هو الخطاب بأمر أو نهي، فهو يؤمر على جهة الاستحباب بالصلاة وبالصوم وبغيرها، فحينئذ يكون مكلفاً؛ وهذا هو منشأ الخلاف في المسألة.

*****

الواجب:

فالواجب، قيل: ما عوقب تاركه. ورد بجواز العفو.

وقيل: ما توعد على تركه بالعقاب. ورد بصدق إيعاد الله تعالى.

---

* **قوله: فالواجب:** ذكر المؤلف تعريف الواجب وقال بأن للعلماء فيه تعريفات عدة:

التعريف الأول: ذكره بقوله: **قيل: ما عوقب تاركه،** أي أن الواجب ما عوقب تاركه لأن المندوب لا يعاقب تاركه، والحرام والمكروه والمباح لا يعاقب تاركها، واعترض على هذا بأنه يجوز أن يعفو الله عن بعض العباد، فيترك الإنسان الواجب فيعفو الله عنه، فحينئذ لا يعاقب، فعلى كلامكم يكون هذا الفعل الذي عفا الله عن صاحبه ليس واجباً، وكذلك قد يعفو بسبب التوبة، فإذا تاب العبد عفا الله عنه مع كونه قد ترك واجباً، فلو صح تعريفكم لكان هذا الفعل الذي تركه العبد ليس واجباً لأنه لم يعاقب على تركه.

التعريف الثاني هو ما جاء في قوله: وقيل: ما توعد على تركه بالعقاب: أي أن الواجب ما توعد على تركه بالعقاب، فنسلم بهذا من الإشكال السابق؛ لأن ما توعد قد لا يعاقب عليه.

* **قوله: ورد بصدق إيعاد الله تعالى:** يعني اعترض عليه بعضهم بأن إيعاد الله لابد أن يكون صادقاً، فإذا وعد الله بالعقوبة لابد أن يكون هذا الإيعاد صادقاً وهذا الرد من الوعيدية، المعتزلة والخوارج.

فنحن نريد أن نعرف الواجب بتعريف يشمل جميع الاصطلاحات ويشمل جميع المناهج، فلذلك احتجنا إلى تعريف آخر.

وقيل: ما يذم تاركه شرعاً مطلقاً ليدخل الموسع والكفاية. حافظ على عكسه فأخل بطرده؛ إذ يرد النايم والناسي والمسافر.

---

* **قوله: وقيل ما يذم تاركه شرعاً:** هذا هو التعريف الثالث، فقوله: فيذم، يخرج به المباح؛ إذ ليس فيه ذم، ويخرج المندوب والمكروه؛ لأنه لا ذم فيهما، وقوله: تاركه: يخرج الحرام، لأنه يذم فاعله ولا يذم تاركه. وقوله: شرعاً: المراد به هنا إخراج ما ذم على تركه بواسطة غير الشرع، مثل ما لو أمر السيد غلامه، أو أمر الوالد ولده، وتوعده، وذمه، إذا ترك ما أمره به، فلا يكون واجباً، فلابد أن يكون الذم شرعاً يعني منسوباً للشرع.

وقوله: مطلقاً: هذه متعلقة بالترك يعني تاركه مطلقاً، ولو قال: ما يذم شرعاً تاركه مطلقاً، لكان أحسن، يعني على منهجين، ليكون المتعلق متعلق كل حكم قريباً منه، وقوله: مطلقاً: لإدخال الواجب الموسع، مثل صلاة الظهر تجب بزوال الشمس إلى كون ظل كل شيء مثله، فالصلاة في أول الوقت تعتبر واجبة لو تركها لم يذم لكنه لم يتركها مطلقاً وإنما تركها مع نية العزم على فعلها في أثناء الوقت، وكذلك واجب الكفاية، أو فرض الكفاية الذي إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، فهؤلاء الباقون هل يذمون؟ لا يذمون؛ لأن تركهم له ليس مطلقاً، وإنما تركوه لما علموا أن غيرهم قام به.

* **قوله: حافظ على عكسه فأخل بطرده:** يعني أنه حصل بهذا التعريف المحافظة على العكس بحيث ندخل في التعريف ما يدخل في الواجب، لكنه أخرج من التعريف أشياء مع أنها من الواجب فأخل بطرده، يعني أخل ببعض الأفراد الداخلة في الواجب، لم تدخل في هذا التعريف.

* **قوله: إذ يرد النائم والناسي والمسافر:** الصلاة في حق النائم واجبة، لكنه

فإن قيل: يسقط الوجوب. قلنا: ويسقط بفعل البعض.

فالمختار ما ذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً.

لا يذم شرعاً مطلقاً، كذلك الناسي والمسافر بدلالة أنه يجب على المسافر الصيام ولو كان لم يجب عليه الصيام لما وجب عليه القضاء.

* قوله: **فإن قيل: يسقط الوجوب**: يعني يسقط تحتم الفعل في هذا الوقت بالنسبة لهؤلاء ويجوز لهم القضاء.

* قوله: قلنا: **ويسقط بفعل البعض**: كذلك في الواجب الموسع يسقط بفعل الصلاة في آخر الوقت، وكذلك في واجب الكفاية يسقط الواجب بفعل البعض وحينئذ هذه المناقشة التي ذكرتموها لا تصح.

* قوله: **فالمختار ما ذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً**: اختار المصنف تعريفاً آخر وهو اختيار قريب من التعريف الأخير إلا أنه عبر هناك بالفعل المضارع وهنا بالفعل الماضي وهما قريب بعضهما من بعض.

ويؤخذ على هذه التعريفات أنها تعريفات للشيء بنتيجته، فالذم والعقوبة هذه أمور متأخرة - نتيجة - ونحن نريد منه أن يعرف الواجب بحقيقته، فكان الأولى أن يقول: الوجوب طلب الشارع الجازم للفعل. والواجب هو الفعل الذي طلبه الشارع طلباً جازماً. وبذلك نعرف الشيء بحقيقته أو بسببه.

الفرق بين الفرض والواجب:

والفرض والواجب متباينان لغة ومترادفان شرعاً في أصح الروايتين.

واختاره ابن عقيل وغيره. وقاله الشافعية.

والثانية: الفرض آكد. واختارها ابن شاقلا[1] والحلواني.

وذكره ابن عقيل عن أصحابنا، وقاله الحنفية.

ذكر المؤلف هنا الفرق بين الفرض والواجب، كما تقدم أن الجمهور يقسمون الأحكام التكليفية إلى خمسة أقسام، والحنفية يجعلونها ستة أقسام، يقولون: الفرض، والواجب، فيفرقون بين الفرض والواجب.

* قوله: **والفرض والواجب متباينان لغة ومترادفان**: الفرض والواجب في لغة العرب متباينان، يعني أنهما لفظان يدلان على معنيين مختلفين. فالواجب في اللغة: الساقط والثابت. والفرض في اللغة: الحز والتقدير، فهنا في اللغة هما متباينان مختلفان يدلان على معنيين مختلفين أما معناهما في الشرع، فقد اختلف العلماء على قولين:

القول الأول: أنهما مترادفان، أي لفظان يدلان على معنى واحد، مثل: الليث والأسد.

القول الثاني: بأنهما متباينان.

* قوله: **شرعاً في أصح الروايتين**: يعني القول الأول أنهما مترادفان.

* قوله: **والفرض آكد**: يعني من الواجب، ما هو ضابط الفرق بين الفرض والواجب؟ اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البغدادي، فقيه أصولي حنبلي توفي سنة ٣٦٩ هـ. انظر تاريخ بغداد (١٧/٦) طبقات الحنابلة (١٢٨/٢) سير أعلام النبلاء (٢٩٢/١٦).

فقيل: هو ما ثبت بدليل مقطوع به.

وقيل: ما لا يسقط في عمد ولا سهو.

وذكره ابن عقيل رواية عن أحمد رحمه الله تعالى.

الفرض ما لزم بالقرآن، والواجب ما لزم بالسنة.

القول الأول: في التفريق بين الفرض والواجب:

* **قولـه: فقيل: هو ما ثبت بدليل مقطوع به:** أي أن الفرض ما ثبت بدليل مقطوع به، والواجب ما طلب بدليل مظنون، وهذا قول الحنفية.

القول الثاني:

* **قولـه: وقيل ما لا يسقط في عمد ولا سهو:** أي أن الفرض ما لا يسقط في العمد ولا السهو، مثل أركان الصلاة، مثل القيام، لا يسقط لا بعمد ولا سهو.

والواجب ما يسقط في السهو مثل تسبيحة الركوع.

القول الثالث:

* **قولـه: الفرض ما لزم بالقرآن والواجب ما لزم بالسنة.**

والخلاف في هذه المسألة لا يترتب عليه كبير ثمرة، فالخلاف فيها خلاف في الاصطلاح، ولا شك أن الواجبات مختلفة المراتب منها ما هو أوجب من غيره، فإن بعضها أوجب من بعض، ولذلك إذا تعارضت قدمنا الأوجب على غيره.

مسألة: الأداء: ما فعل في وقته المقدر له ....

بدأ المؤلف هنا بتقسيم الأفعال بحسب الوقت المقدر في الشرع، والأفعال تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أداء، وقضاء، وإعادة، وهذا التقسيم هل هو للفعل أو هو للمكلف؟ فهل الفعل يسمى أداءً؟ أو المفعول هو الذي يسمى أداءً؟

هما أمران متلازمان، لكن بين الأصوليين خلاف في هذه المسألة، والمؤلف رأى أن الأداء هو المفعول، فقال: ما فُعل - فهذا المفعول - في وقته، وبعض الأصوليين يرى أن الأداء هو الفعل، فعل الشيء في وقته؛ لأن ما فعل هنا المفعول، وفعل الشيء هذا هو ذات الشيء، ففرق بين المفعول والفعل، وهذا التفريق بين المفعول والفعل، حصل بسببه خلط في كثير من المسائل، لذلك مثلاً كلمة الخلق، تطلق على الفعل الذي هو صفة، وتطلق على المخلوق، ولذلك لما وَجَدَ بعض الناس أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: نوع الخلق قديم، ظن أنه يقول: إن نوع المخلوقات قديم، وهذا خطأ، فشيخ الإسلام يريد نوع فعل الله الذي هو الخلق، هو القديم، وليس المراد نوع المخلوقات.

المقصود أن نفرق بين الفعل والمفعول.

* **قولـه: ما فعل:** فعرف الأداء بأنه المفعول وليس الفعل، وهذا أحد المنهجين للأصوليين والمنهج الأرجح تفسير الأداء بالفعل.

* **قولـه: في وقته:** فإذا فعل الشيء في غير وقته فإنه لا يسمى أداءً.

* **قولـه: المقدر لـه:** بحيث لو فعل الفعل، أو لو كان الفعل ليس له وقت مقدر من جهة الشرع فإنه لا يسمى أداءً، مثال ذلك: إنقاذ الغريق، ليس هناك وقت محدد بداية ونهاية لإنقاذ الغريق، وإنما هو متعلق بسببه وهو وجود الغريق، فهذا لا يسمى أداءً لأن الفعل ليس له وقت مقدر من جهة الشارع.

أولاً شرعاً.

والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء، ....

---

* **قوله أولاً:** لأن الأفعال قد يوجد لها في الشرع تقديران، تقدير أول وتقدير ثان. مثال ذلك: صيام رمضان، له وقت مقدر أولاً، وهو شهر رمضان، وله وقت مقدر ثانياً لأصحاب الأعذار، وهو أن يفعل حتى رمضان القادم، فهناك وقت مقدر ثانياً ـ فهذا المراد ـ فلو فعل الصيام في الوقت المقدر أولاً وهو شهر رمضان لكان أداءً، وإذا فعل في الوقت المقدر ثانياً يكون قضاءً، والمقصود أن كلمة: (أولاً) متعلقة بالمقدر وليست متعلقة بفعله، لأنه إذا فعل الفعل في الوقت مرتين يكون الفعل في هاتين المرتين أداء.

مثال ذلك: إنسان صلى وحده، في الوقت هذا الفعل يسمى أداء، فلما جاء بعد قليل وجد جماعة أخرى يصلون فصلى معهم مرة أخرى في الوقت، فيسمى أداء مع كونه فعل هذا الفعل مرة ثانية، فهذا يسمى إعادة، ويسمى أداء في نفس الوقت.

* **قوله: شرعاً:** يعني أنه مقدر من جهة الشارع، أي أن الوقت مقدر من جهة الشارع، فسداد الدين ودفع النفقة ليس أداء على وفق اصطلاح الأصوليين؛ لأن وقت دفعهما لم يحدد من قبل الشارع بذاته.

* **قوله: القضاء ما فعل بعد وقت الأداء:** وهذا على منهج المؤلف أن القضاء يصدق على المفعول وليس على الفعل.

والصواب أن القضاء صفة للفعل، وليس صفة للمفعول الذي هو المقضي لا القضاء، فكان الأولى به أن يقول: القضاء هو الفعل، أو هو فعل الشيء بعد وقت أدائه ونحو ذلك.

استدراكاً لما سبق بأن أخره عمداً، فإن أخره لعذر تمكن منه كمسافر ومريض، أو لا لمانع شرعي، كصوم شرعي، كصوم حائض، ....

---

* **وقوله: استدراكاً لما سبق:** يعني يكون هناك استدراك لشيء وقع من العبد، فقوله استدراكاً، بناء على أن صيام الحائض بعد رمضان يسمى أداءً ولا يسمى قضاءً، والصواب أنه يسمى قضاء كما سيأتي.

فالأولى أن يقول: القضاء هو فعل الشيء بعد وقته المقدر شرعاً، وفعل الشيء بعد وقته المقدر شرعاً لا يخلو من أن يكون السبب فيه ثلاثة أشياء:

الحالة الأولى: أن يؤخره بدون عذر، كمن أفطر في نهار رمضان متعمداً، فصام يوماً من شوال، وهذا الصيام يسمى قضاء باتفاق، وشيخ الإسلام يقول: مثل هذا الشخص لا يجب عليه القضاء، وعلى كل، فمنهج أكثر الأصوليين بأنه يقضيه وأنه يسمى قضاءً.

الحالة الثانية:

* **قوله: فإن أخره لعذر تمكن منه كمسافر ومريض:** أن يؤخر لعذر، بحيث يتمكن من الفعل في الوقت ويتمكن من الفعل بعد الوقت مثل المسافر، السفر عذر يجيز للإنسان أن يترك الصيام في رمضان وأن يصوم بعد رمضان، فحينئذ هو يتمكن من الصيام في رمضان فإذا أفطر في رمضان وأخره إلى شوال. هل يسمى قضاءً أو لا يسمى؟ هذا موطن خلاف.

الحالة الثالثة:

* **قوله: أو لا لمانع شرعي، كصوم شرعي، كصوم حائض:** فعل العبادة التي لا يتمكن من فعلها في أثناء الوقت مثل الحائض، لو صامت في رمضان لما صح صيامها، ولحرم عليها ذلك، فهي لا تتمكن من فعل الصيام في رمضان،

فهل هو قضاء ينبني على وجوبه عليه، وفيه أقوال لنا، وقيل: روايات.

فهنا هي معذورة، وهناك مانع شرعي يمنعها من الصيام، فحينئذ هل صيامها في شهر شوال يعتبر قضاءً، أو لا؟

* **قولـه: فهل هو قضاء ينبني على وجوبه عليه...:** موطن خلاف.

* **قولـه: وفيه أقوال لنا:** يعني هناك أقوال لعلماء المذهب الحنبلي في هذه المسألة.

* **قولـه: وقيل: روايات:** يعني أقوالاً مروية عن الإمام أحمد نفسه.

ما مبنى الخلاف وما هو سبب الخلاف؟.

سبب الخلاف هو في وجوب الصيام عليهم في رمضان، فهل الحائض والمريض وجب عليهم الصوم في رمضان، أو لم يجب عليهم الصوم إلا بعد رمضان؟

الصواب أن الوجوب متعلق بوقت العبادة، فالوجوب متعلق برمضان، أو بالوقت، وحينئذ يسمى فعلهم للصوم بعد رمضان قضاءً، لقول عائشة رضي الله عنها: «**كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة**»[1] هذا في حق الحائض، فسمته قضاء، ويدل على ذلك أن المرأة لو أسلمت في يوم العيد، فإننا لا نطالبها بقضاء أيام رمضان لأنه لم يجب عليها؛ لكن من كانت مسلمة في أثناء الشهر وجب عليها قضاء أيام الحيض، فدل ذلك على أن الوجوب متعلق بالشهر، ولو لم يكن الوجوب متعلقاً بالشهر لوجب على المرأة التي أسلمت يوم العيد قضاء أيام الحيض.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٢١) ومسلم(٣٣٥).

قال أبو البركات[1]: يجب، وذكره نص أحمد واختيار أصحابنا.

وقيل: لا يجب، وحكاه القاضي عن الحنفية.

وقيل: يجب على مسافر ونحوه لا حائض.

---

* **قولـه: قال أبو البركات: يجب:** يعني يجب الصوم في الوقت، وهذا المثال ليس خاصاً بالصوم بل في جميع العبادات، لكن الصوم من أوضحها، مثلا: قول النبي ﷺ «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[2] من لم يستيقظ إلا بعد طلوع الشمس، هل يسمى فعله هنا قضاء أو يسمى أداء، هذا مبني على هذه القاعدة، والصواب كما تقدم معنا أنه يسمى قضاء، فقول أبي البركات: يجب، يعني يجب الفعل على المعذور في أثناء الوقت، وبالتالي يسمى فعله للعبادة بعد الوقت قضاء.

* **قولـه: وذكره نص أحمد واختيار أصحابنا:** يعني أبو البركات ابن تيمية ذكره نص أحمد واختيار أصحابنا.

* **قولـه: وقيل: لا يجب:** أي أنه لا يجب الصوم على الحائض، والمسافر في أثناء رمضان.

* **قولـه: وقيل: يجب على مسافر ونحوه لا حائض:** أي أن الصوم في رمضان يجب على المسافر لأنه يتمكن من الصوم، وكذا المريض المتمكن من الصوم، بخلاف الحائض فإنها لا تتمكن من الصوم فلا يجب عليها.

---

(١) أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، فقيه حنبلي، أصولي، مفسر، ولد سنة ٥٩٠ هـ، وتوفي سنة ٦٥٢هـ. من مصنفاته: المنتقى في أحاديث الأحكام، وشرح الهداية.

انظر سير أعلام النبلاء (٢٩١/٢٣) الوافي بالوفيات (٢٦٠/١٨) شذرات الذهب(٢٥٨/٥).

(٢) أخرجه البخاري(٥٩٧) ومسلم(٦٨٤).

فإن وجب كان قضاء، وإلا فلا.

والإعادة: ما فعل مرة أخرى، أو في وقته المقدر له، ....

* **قوله: فإن وجب كان قضاء وإلا فلا:** يعني فإن وجب الصيام في أثناء رمضان كان الصيام بعد رمضان قضاء، وإن لم يجب الصيام على المسافر والحائض في رمضان فإن صومهم بعد رمضان لا يسمى قضاءً وإنما يسمى أداءً.

* **قوله: والإعادة:** هذا هو القسم الثالث: الإعادة، وتقدم معنا الأداء، والقضاء، والإعادة هذه من خطاب الوضع، وليست من خطاب التكليف وهي صفات يوصف بها فعل المكلف لشيء من الأحكام.

* **قوله: ما فعل:** هذا مبني على أن الإعادة صفة للمفعول وليست صفة للفعل، وسبق معنا أن الصواب أن يقال: هو فعل الشيء مرة أخرى، لأن الإعادة وصف للفعل وليس وصفاً للمفعول.

* **قوله: مرة أخرى:** يعني سواء كان في وقته أو لم يكن في وقته، فإن العلماء اختلفوا في تعريف الإعادة على أقوال:

القول الأول: أن الإعادة فعل الشيء مرة أخرى، سواء في أثناء الوقت أو بعده، مثال الذي في أثناء الوقت: صلى بدون وضوء فلما انتهى من الصلاة تبين له أنه على غير وضوء فأعاد الصلاة، هذا في الوقت، أو لم يذكر إلا بعد خروج الوقت فأعاد، فهذا أعاد بعد خروج الوقت، وسواء كان لخلل مثل الذي صلى مرة أخرى لعدم الوضوء في الأولى، أو كان بدون خلل، مثل ما لو صلى وحده، ثم وجد جماعة أخرى فصلى معهم مرة أخرى، أو صلىّ مع جماعة ثم وجد أخرى فصلى معهم، فعلى هذا القول الأول في تعريف الإعادة فإنَّ الجميع يسمى إعادة لأنه فعل للشيء مرة أخرى.

أو فيه لخلل في الأول. أقوال.

القول الثاني: أن الإعادة فعل الشيء مرة أخرى في وقته المقدر له، وهو معنى قوله: **أو في وقته المقدر له،** فلو صلى بدون وضوء ثم عرف وهو في أثناء الوقت فصلى مرة أخرى فإن صلاته ما دامت في الوقت فإنها تسمى إعادة، لكن إذا صلى بعد خروج الوقت فإنها لا تسمى إعادة وإنما تسمى قضاء فقط - هذا هو القول الثاني - سواء كانت لخلل أو لغير خلل، لا يفرقون.

القول الثالث: أن الإعادة فعل الشيء مرة أخرى في الوقت المقدر له لخلل في الأول، وهذا معنى قول المؤلف: **أو فيه لخلل في الأول،** كمن صلى بغير وضوء ثم لما سَلَّمَ عرف أنه صلى بغير وضوء فأعادها لخلل في الأول، هذا يسمى إعادة؛ لكن لو صلى وحده ثم وجد جماعة فصلى معهم مرة أخرى، هذا لا يسمونه إعادة، لأنه لا يوجد خلل في الصلاة الأولى.

وهذا ينبني عليه مسائل منها: أن صلاة الجنازة مثلاً، هل توصف بالإعادة أم لا توصف؟ لو فعلها جماعة، ثم فعلها جماعة آخرون، هل هذا أداء أو قضاء أو إعادة؟ إن قلنا بأن الإعادة ما فعل مرة أخرى، فإنها تكون حينئذ إعادة، وإن قلنا: في وقتها المقدر، فإنها لا تسمى إعادة، فينبني على ذلك جواز إعادة صلاة الجنازة في وقت النهي مثل بعد العصر ونحوه.

وهناك أفعال لا توصف لا بإعادة ولا بقضاء ولا بأداء إذا كانت أوقاتها غير مقدرة من الشارع مثل إنقاذ الغريق، والزكاة - عند كثير من العلماء - فإن الزكاة لا نصفها بأداء ولا قضاء؛ لأنه لا يوجد وقت مقدر من الشارع، وإنما هو بحسب السبب، فإذا تم الحول وجبت الزكاة، وحول كل إنسان يختلف عن حول غيره.

....

وهناك أفعال توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء مثل صلاة الجمعة، من صلاها بالوقت كانت أداء، وإذا خرج الوقت لا يصليها جمعة بل يصليها ظهراً فلا يوجد هناك صلاة جمعة قضاء. هذا ما يتعلق بالأداء والإعادة والقضاء.

مسألة: فرض الكفاية واجب على الجميع عند الأكثر ونص عليه إمامنا. وقيل: يجب على بعض غير معين.

* **قوله: فرض الكفاية واجب:** هذه المسألة معقودة في تقسيم الواجب إلى قسمين، باعتبار المصلحة الحاصلة منه، هل هي متعلقة بحصول الفعل بغض النظر عن الفاعل؟ أو أن المقصود حصول المصلحة من كل إنسان؟ أو باعتبار الفاعل؟ فهنا تنقسم الأفعال الواجبة إلى قسمين:

القسم الأول: فروض أعيان: وهي التي يجب على جميع الناس فعلها وتحصيلها، مثال ذلك: الصلوات الخمس، هذا فرض عين، فلا نقول: يسقط الإثم عن بعض الأمة بفعل البعض.

وفرض العين يجب على جميع الناس، ويحرم على من تعين عليه أن يتركه.

والنوع الثاني: فرض كفاية: وهو الذي يريد الشارع به حصول الفعل، بغض النظر عن الفاعل، مثال ذلك: حمل الجنازة، مراد الشارع أن تحمل الجنازة سواء حملها زيد، أو علي، أو خالد، لا يلتفت الشارع إلى الفاعل.

وحكم فرض الكفاية أنه واجب على الجميع ويسقط الإثم بفعل البعض.

* **قوله: على الجميع:** ليس المراد به على كل فرد لوحده، وإنما على الجميع بحسب المجموع لا بحسب كل فرد لوحده.

* **قوله: وقيل: يجب على بعض غير معين:** هذا قول آخر، وهو قول لبعض المعتزلة، بأن فرض الكفاية يجب على بعض غير معين، وهو يجب على بعض الناس دون الجميع، والخلاف لا يترتب عليه كبير ثمرة.

والصواب هو القول الأول، ودلت عليه النصوص، ويدل على ذلك أنه لو تُرك فرض الكفاية أثم الجميع، ولو كان الواجب على البعض لما أثم الجميع.

ويسقط بفعل البعض كما يسقط الإثم إجماعاً.

وتكفي غلبة الظن بأن البعض فعله، قاله القاضي وغيره.

وإن فعل الجميع دفعة واحدة فالكل فرض. ذكره ابن عقيل محل وفاق.

ولنا فيما إذا فعل بعضهم بعد بعض في كون الثاني فرضاً وجهان، جزم في الواضح بالفرض[1].

* **قوله: ويسقط بفعل البعض كما يسقط الإثم إجماعاً:** يعني يسقط الوجوب في فرض الكفاية لفعل البعض، كما يسقط الإثم إجماعاً، فإنه إذا فعله البعض مثل حمل الجنازة، وصلاة الجنازة، فإذا حملها البعض سقط الإثم عن الباقين.

* **قوله: وتكفي غلبة الظن بأن البعض فعله:** فإذا غلب على ظنه أن هناك جماعة سيؤدون صلاة الجنازة على الميت، فإنه حينئذ يسقط عنه الإثم ولو لم يصل عليه أحد حقيقة.

* **قوله: وإن فعله الجميع دفعة واحدة:** يعني في زمن واحد ومرة واحدة فإنه حينئذ يقع من الجميع فرضاً، كما لو صلى الناس صلاة الجنازة مرة واحدة مثلاً في الحرم الآلاف يصلون على جنازة واحدة مع الإمام ففعل الجميع لصلاة الجنازة يكون فرضاً.

* **قوله: ولنا فيما إذا فعل بعضهم بعد بعض...:** لو فعل جماعة آخرون فرض الكفاية في زمن آخر، فهل يسمى فعلهم فرضاً؟ هل الفرض هو الفعل الثاني أو أن الفرض هو الفعل الأول فقط؟ مثال ذلك: صلوا على الجنازة، ثم

(١) انظر الواضح(٣/٤٦).

ولا فرق بينه وبين العين ابتداء. قاله في «الروضة»[1]. ويلزم بالشروع.

جاء جماعة آخرون لم يصلوا فصلوا عليها مرة أخرى، فهل هذه الجماعة الثانية تسمى صلاتهم صلاة فرض؟ أو هي نافلة؟

قال: فيه وجهان، جزم ابن عقيل في الواضح بأنها فرض.

والصواب أنها ليست فرضاً وإنما هي نفل.

إذا تقرر هذا فإن الكفاية والتعين ليس خاصاً بالفروض بل يقع أيضاً في السنن، فبعض السنن سنة عين، وبعض السنن سنة كفائية، مثال ذلك: في الصلاة سنة الفجر، هذه سنة عينية يخاطب بها كل إنسان لوحده، بينما الأضحية سنة على الكفاية، إذا قام بها واحد من أهل البيت كفى عن البقية.

* **قوله: ولا فرق بينه وبين العين ابتداء:** يعني لا فرق بين فرض الكفاية وفرض العين في الابتداء، إذ كلاهما مطلوب.

* **قوله: ويلزم بالشروع:** أي أن فرض الكفاية يلزم بالشروع فيه، فإذا ابتدأنا بفرض الكفاية حرم علينا القطع، مثال ذلك: لو كبرنا تكبيرة الإحرام في صلاة الجنازة حرم علينا قطع الصلاة، لأن الشروع في فرض الكفاية يجعله متعيناً، ومن هذا الباب الجهاد، لأن فرض الكفاية إذا شرع الإنسان فيه وجب عليه وتعين، لكن هنا مسألة وهي أن بعض العبادات ليس عبادة واحدة وإنما هي عبادات متجزئة، وحينئذ إذا قمنا بالبعض لم يجب علينا البعض الآخر، مثال ذلك: حفظ القرآن فرض كفاية يجب على الأمة أن يوجد فيها من يحفظ القرآن، إذا ابتدأ الإنسان في حفظ القرآن، فلا يقال: شرع في فرض الكفاية

(١) انظر: روضة الناظر ص(٢١٠).

وفرض العين أفضل منه في الأظهر فيهما.

فوجب عليه إتمامه لأن كل حرف من القرآن عبادة مستقلة، وفرض كفاية على الاستقلال، وحينئذ لا يجب عليه إتمام حفظ القرآن على وجه التعين، ومثله أيضاً طلب العلم، كل مسألة من مسائل العلم مستقلة، فلو طلب مسألة لم يجب عليه بقية المسائل.

* **قوله: وفرض العين أفضل منه:** أي من فرض الكفاية.

لماذا كان فرض العين أفضل من فرض الكفاية؟

لأنه متعين عليه، ويلحقه الإثم بتركه مطلقاً، بخلاف فرض الكفاية فإنه لا يلحقه الإثم إلا إذا تركه الجميع.

* **قوله: في الأظهر فيهما:** لأن هاتين المسألتين السابقتين فيهما خلاف والأظهر من القولين هو لزوم فرض الكفاية بالشروع فيه، وكون فرض العين أفضل من فرض الكفاية.

*****

مسألة: الأمر بواحد من أشياء، كخصال الكفارة مستقيم.

* **قوله: مسألة:** هذا أيضاً تقسيم آخر من تقسيمات الواجب، وهو أن الواجب باعتبار تعينه ينقسم إلى قسمين:

الأول: واجب معين، بحيث لا يوجد فيه تخيير، مثل الصلاة، هل أنت مخير بين صلاة الظهر وفعل آخر؟ لا لست مخيراً بل صلاة الظهر متعينة عليك.

والنوع الثاني: واجب مخير، وهذا الواجب المخير يخير العبد فيه بين خصال متعددة فإذا فعل واحداً منها يكون بذلك قد أدى الواجب وسقط عنه الإثم.

مثال ذلك: من حلق شعره في الإحرام، فإن الواجب عليه أحد ثلاثة أشياء: إما أن يطعم ستة مساكين، وإما أن يصوم ثلاثة أيام، وإما أن يذبح شاة ويطعمها لمساكين الحرم، فهو بالخيار وإذا فعل واحداً من هذه الأشياء الثلاثة أجزأه فهذا واجب مخير.

والواجب المخير ينقسم عند طائفة إلى قسمين:

القسم الأول: مخير محصور، مثل خصال الكفارة هناك ثلاثة أشياء فقط.

القسم الثاني: مخير غير محصور، وهو أن يكون المطلوب واحداً، لكن له أفراد كثيرة في الخارج، مثال ذلك: تزويج الكفء يجب على الولي أن يزوج موليته من الخاطب الكفء، هل يتعين أشخاص محددون؟ لا يتعين، فهنا واجب مخير، وليس له أقسام محصورة، ومثل تعيين القاضي، ونحو ذلك، والجمهور على أن القسم الثاني لا يدخل في الواجب المخير.

* **قوله: الأمر بواحد من أشياء، كخصال الكفارة مستقيم:** هل يوجد في الشريعة واجب مخير؟ قال المؤلف: نعم الأمر بواحد من أشياء أمر مستقيم.

والواجب واحد لا بعينه، قاله الأكثر.

واختار القاضي وابن عقيل: الواجب واحد ويتعين بالفعل.

واختار أبو الخطاب: الواجب واحد معين من عند الله تعالى.

---

* **قوله: والواجب واحد لا بعينه...:** أي أن الواجب من الخصال المخير بينها واحد من هذه الأشياء وليس متعيناً، وإنما هو معلق بإرادة المكلف.

بماذا يتعين الواجب منها؟.

فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يتعين بالإرادة.

القول الثاني: أنه يتعين بالشروع وبالبدء بالفعل، وهو الذي اختاره القاضي وابن عقيل.

والقول الثالث: أنه لا يتعين إلا بالفراغ منه، ولذلك لو اختار صيام ثلاثة أيام فلما صام يومين عجز وتعب، فقال: أنا سأطعم ستة مساكين، فحينئذ هل يجوز أو لا يجوز؟ مبني على هذا الخلاف.

* **قوله: واختار أبو الخطاب: الواجب واحد معين عند الله تعالى:** يقول: الواجب من هذه الخصال الثلاثة واحد، وليس الجميع وهذا بالاتفاق خلافاً لبعض المعتزلة الذين ذكرهم في آخر المسألة؛ لكن ما هو الواجب منها؟

قال أبو الخطاب: (هو شيء متعين عند الله عز وجل) وهذا القول في الحقيقة قول خاطئ، ولذلك يسمونه قول التراجم، لأن الأشاعرة يرجمون به المعتزلة، والمعتزلة يرجمون به الأشاعرة؛ ولذلك سمي: (قول التراجم) فكل طائفة ترجم هذا القول على الطائفة الأخرى، ويلزم على هذا القول أنه لو مات ولم يفعل واحداً من الخصال فإنه لا يأثم لأنه لم يتعين الواجب عليه، والله تعالى

وعن المعتزلة: كالقاضي، وبعضهم: معين يسقط به وبغيره.

وعن الجبائي: وابنه جميعها واجب على التخيير بمعنى أن كل واحد منهما مراد.

يعلم أنه لن يفعل شيئاً من هذه الخصال ولذلك استشنعوه، وكل طائفة نسبته إلى الطائفة الأخرى، ولا يقول به إلا طائفة قليلة منهم أبو الخطاب وبعض الشافعية، ولم يتصوروا ما يلزم عن هذا القول.

* **قوله: وعن المعتزلة كالقاضي:** يعني نقل عن المعتزلة كقول القاضي، بأن الواجب واحد وأنه يتعين بالفعل.

* **قوله: وبعضهم: معين يسقط به وبغيره:** أي وقال بعض المعتزلة: الواجب أمر معين واحد من هذه الثلاثة، لكن يسقط الواجب بفعله أو بفعل أي واحد من الخصال الثلاثة، فيكون السقوط على جهة البدلية وليس على جهة الأصالة.

* **قوله: وعن الجبائي وابنه: جميعها واجب على التخيير:** قال الجبائي: إن الواجب جميع الخصال الثلاثة، لأن كلاً منها حسن، والحسن لابد أن يأمر الله به، بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح العقلي.

ويجاب عن قولهم بأن كل واحدة من هذه الخصال تحقق قدراً مشتركاً من الحسن فلا داعي لإيجاب الجميع، كما أن الواجب الكفائي تتحقق المصلحة بفعل واحد أو مجموعة من الناس، ويلزم من ذلك أن هذه المصلحة لا تتحقق إلا بفعل جميع الناس، وهكذا فيما يتعلق بخصال الواجب المخير، ولم يقتصر في الواجب الكفائي على مخاطبة بعض المكلفين لعدم دخول التخيير في الواجب الكفائي لأن الوجوب متعلق بظن عدم فعل الآخرين لا بالإرادة والاختيار بخلاف الواجب المخير.

فلهذا قيل: الخلاف معنوي، وقيل: لفظي.

---

* **قوله: فلهذا قيل: الخلاف معنوي، وقيل: لفظي:** هذه المسألة يعني خلاف الجبائي ومن معه، قيل بأن الخلاف معنوي بحيث إذا مات الإنسان ولم يفعل شيئاً من الخصال فإنه يأثم على ترك الجميع عند الجبائي، ولا يأثم إلا على ترك واحد عند الجمهور، هذا مراد من قال بأن الخلاف معنوي.

وأما من قال بأن الخلاف لفظي فلعل قوله أقرب؛ لأن الخلاف في التسمية مع الاتفاق على أن فعل واحد من هذه الخصال يسقط الطلب؛ وأجر الواجب لا يكون إلا في خصلة واحدة، وأمر الإثم إلى الله عز وجل.

مسألة: إذا علق وجوب العبادة بوقت موسع كالصلاة، تعلق بجميعه أداءً عند الجمهور. ولنا في وجوب العزم إذا أخر وجهان.

---

* **قوله: إذا علق وجوب العبادة بوقت موسع كالصلاة:** ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين:

الأول: واجب مضيق، وهو الذي لا يتسع الوقت فيه إلا لفعل العبادة مرة واحدة، مثل صيام رمضان من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس، هل يمكن أن تصوم مرتين في هذا اليوم؟ لا يمكن، هذا واجب مضيق.

الثاني: واجب موسع. وهو الذي يتسع الوقت فيه لأداء العبادة ولغيرها، فإنه حينئذ يسمى واجباً موسعاً، مثل الصلاة، يبدأ وقت صلاة الظهر من زوال الشمس إلى آذان العصر، يمكن أن تفعل صلاة الظهر في هذا الوقت مرات عديدة، هذا يسمى واجباً موسعاً.

فالجمهور يقسمون الواجب إلى مضيق وموسع، والحنفية يقولون: معيار وظرف. والخلاف في التسمية فقط، وأما الحكم فمتفق عليه بينهما في الجملة.

* **قوله: ولنا في وجوب العزم، إذا أخر وجهان:** أي إذا فعل الإنسان الصلاة في أول الوقت فلا إشكال، لكن لو أراد أن يؤخرها عن أول الوقت، هل يجب عليه أن يعزم على أداء الصلاة في أثناء الوقت؟ قولان: أحدهما: أنه إذا أخر الواجب الموسع عن أول الوقت فإنه يجب عليه أن يعزم على أداء الواجب أثناء الوقت، لأنه إذا لم يعزم على فعل الصلاة فهو عازم على الترك والعزم على الترك محرم.

والآخرون قالوا: بأنه لا يجب العزم، قالوا: لأنه لا يوجد دليل على إيجاب العزم، والوجه الأول أقوى.

وقال بعض المتكلمين يتعلق الوجوب بجزء غير معين كخصال الكفارة.

واختاره ابن عقيل في موضع. وحمل أبو البركات مراد أصحابنا عليه.

قلت: صرح القاضي وغيره بالفرق.

*** قولـه: وقال بعض المتكلمين يتعلق الوجوب بجزء غير معين:** في الواجب الموسع، بأي وقت يتعلق الوجوب؟ هل هو بأول الوقت، أو بوسطه أو بآخره؟ اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يتعلق الوجوب بجميع الوقت، لا يوجد هناك وقت متعين للوجوب، بل جميع الوقت وقت للوجوب، وهذا مذهب الجماهير، قالوا: ويدل على ذلك أنه لو دخل الوقت ثم بعد لحظة جُنَّ، ثم أفاق، وجب عليه قضاء تلك الصلاة، لأنه قد وجبت عليه، ولو لم يفق إلا قبل خروج الوقت بلحظات وجب عليه أداء الصلاة. فدل ذلك على أن الوجوب متعلق بجميع الوقت.

القول الثاني: بأن الوجوب لا يتعلق إلا بآخر الوقت وعليه أكثر الحنفية. لأنه لو ترك الصلاة في أول الوقت لا يأثم، وعلامة الوجوب الإثم بالترك وهو هنا لا يأثم بالترك في أول الوقت فدل ذلك على أن الوجوب هو آخر الوقت.

وقد يجاب عن هذا بأن الوجوب هنا وجوب بدلي، لو كانت الصلاة في أول الوقت مندوبة وليست واجبة، لجاز تركها بالكلية، لأن المندوب يجوز تركه بالكلية، لكن هذا لا يجوز تركه إلا بشرط أن يؤدي الصلاة في أثناء الوقت.

القول الثالث: نسبه المؤلف لبعض المتكلمين، أن الوجوب يتعلق بجزء غير معين، بأحد أجزاء الوقت، كخصال الكفارة، ففي كفارة اليمين هو مخير بين الإطعام وبين الكسوة وبين العتق، فلا يتعين أحدها. فالوجوب متعلق بواحد

....

غير معين، قالوا: فكذلك في الوقت. وهذا القول اختاره ابن عقيل في الفصول، والمجد ابن تيمية وأوجب حمل مراد الأصحاب عليه؛ وقد رد جماعة على المجد ببيان الفرق بين هذا القول وبين منصوص الإمام ومنقولات الأصحاب.

والقول الأول هو الصواب، ويدل عليه قول النبي ﷺ: «الوقت ما بينهما»[1] بعد أن صلى في أول الوقت وآخره.

---

(١) هذا جزء من حديث أخرجه مسلم(٦١٣) والترمذي(١٥٢) والنسائي(١/٢٥٨) وابن ماجة(٦٦٧).
ولفظ مسلم: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنْ مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: «اشْهَدْ مَعَنَا الصَّلَاةَ» فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ بِغَلَسٍ، فَصَلَّى الصُّبْحَ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ ثُمَّ أَمَرَهُ بِالظُّهْرِ حِينَ زَالَتْ الشَّمْسُ عَنْ بَطْنِ السَّمَاءِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْعَصْرِ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْمَغْرِبِ حِينَ وَجَبَتْ الشَّمْسُ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْعِشَاءِ حِينَ وَقَعَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ الْغَدَ فَنَوَّرَ بِالصُّبْحِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالظُّهْرِ فَأَبْرَدَ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْعَصْرِ وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ لَمْ تُخَالِطْهَا صُفْرَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْمَغْرِبِ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْعِشَاءِ عِنْدَ ذَهَابِ ثُلُثِ اللَّيْلِ أَوْ بَعْضِهِ (شَكَّ حَرَمِيٌّ) فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ؟ مَا بَيْنَ مَا رَأَيْتَ وَقْتٌ».

مسألة: من أخر الواجب الموسع مع ظن مانع: موت أو غيره، أثم إجماعاً، ثم إذا بقي على حاله ففعله، فالجمهور: أداء.

---

* **قوله: من أخر الواجب الموسع...:** يجوز للإنسان أن يؤخر الواجب الموسع إلى آخر الوقت، مثل رجل عليه قضاء من رمضان، فيجوز له أن يصومه في شوال وما بعده إلى شعبان من السنة القادمة، هذا واجب موسع، لكن لو كان الإنسان لا يظن بقاء نفسه إلى شعبان، مثل: ما لو قرر الأطباء أن فيه مرضاً مخوفاً من سرطان أو نحوه وأنه سيموت في صفر، فلا يجوز له أن يؤخر القضاء إلى ما بعد صفر، ويجب عليه أن يبادر ولا يجوز له التأخير.

ومثله شخص حكم عليه أنه سيقتل الساعة الثانية ظهراً، هل يجوز له أن يؤخر صلاة الظهر إلى بعد الثانية؟

لا يجوز لأنه ظن أنه لن يبقى بعد الساعة الثانية، فلو ترك الصلاة في أول الوقت، يأثم لكونه لم يصل قبل الساعة الثانية، لكن لو عفا عنه أولياء الدم وعاد إليه عقله ورشده وقال: سأصلي الساعة الثانية والنصف، فحينئذ، هل تعتبر الصلاة أداء أو قضاء؟

وكذلك: ما لو امرأة كان لها حيض يأتيها في وقت معين فصادف ذلك الوقت أثناء وقت الواجب الموسع، فإنه لا يحق لها تأخير الواجب الموسع ومنه الصلاة عن ذلك الوقت الذي يأتيها الحيض فيه، فحينئذ، هل تعتبر الصلاة أداء أو قضاء؟

نقول: ما دامت في الوقت فإنها تعد أداء لأنه فعل للعبادة في وقتها.

وقال القاضيان أبو بكر والحسين[1]: قضاء.

---

* **قوله: وقال القاضيان أبو بكر والحسين: قضاء:** قال أبو بكر وغيره: إنها قضاء، لأن الوقت في حقه إلى الساعة الثانية، لأنه ظن أنه سيموت بعد الساعة الثانية. والصواب أنه أداء كما قال الجمهور إذ لا يصح له أن ينوي القضاء؛ ولأنه فعل العبادة في وقتها المقدر شرعاً.

---

(١) القاضي الحسين بن محمد بن أحمد أبو علي المروذي، فقيه شافعي أصولي، شيخ الشافعية في زمانه، وأحد أصحاب الوجوه. توفي سنة ٤٦٢هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء(١٨/٢٦٠) طبقات الشافعية الكبرى (٣٥٦/٤) طبقات الشافعية(٢٤٤/٢) شذرات الذهب(٣١٠/٣).

مسألة: ما لا يتم الوجوب إلا به ليس بواجب إجماعاً، قدر عليه المكلف كاكتساب المال للزكاة، أو لا، كاليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة.

---

* **قوله: ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب:** يعني أنك إذا لم يجب عليك الواجب بعد، فهل يجب عليك أن تسعى ليجب عليك، وذلك أنه لوجود الوجوب في حقك لا بد من توفر الشروط فهل يجب عليك توفير هذه الشروط، مثل الزكاة: الأصل أن الإنسان لا تجب عليه الزكاة إذا لم يملك النصاب، فهل نقول: يجب عليك أن تسعى وتكتسب من أجل أن تملك النصاب لتجب عليك الزكاة؟

لا يجب عليك ذلك لأن الزكاة أصلاً لم تجب عليك، فما لا يتم الوجوب إلا به فإنه لا يجب، هنا وجوب الزكاة لا يتم إلا بملك النصاب، فحينئذ نقول: ملك النصاب ليس بواجب.

* **قوله: كاليد في الكتابة:** أي إذا لم يكن لدى الإنسان يد، فإنه لا يجب عليه أن يحصل اليد لتجب عليه الكتابة.

* **قوله: وحضور الإمام والعدد في الجمعة:** أي أنه إذا لم يوجد عدد على أي قول من الأقوال في العدد، فإن الجمعة لم تجب أصلاً، ومن ثم لا يجب تحصيل العدد من أجل أن تجب الجمعة، ولو كان في قدرة العبد.

وأما ما لا يتم الواجب إلا به كالطهارة، وقطع المسافة إلى العبادة، وغسل بعض الرأس، فواجب عند الأكثر ....

---

* **قوله: وأما ما لا يتم الواجب إلا به...:** هذه مسألة ثانية: ما لا يتم الواجب إلا به، فالواجب هنا متعين وثبت وجوبه قبل فعلك، فكل ما كان وسيلة لفعل هذا الواجب بحيث إنه لا يمكن أن يفعل الواجب إلا بهذه الوسيلة فإنه يكون واجباً.

مثال ذلك: أنت في بيتك، وصلاة الجماعة والجمعة واجبة، فالذهاب إليها واجب مع توفر الشروط، من إمام وعدد واستيطان وغير ذلك فالصلاة الآن واجبة ووجوبها مستقر لكنك لا تتمكن من فعل هذا الواجب إلا بالذهاب إلى المسجد فيكون ذهابك إلى المسجد واجباً.

إذن عرفنا الفرق بين قولنا: ما لا يتم الوجوب إلا به، هنا الفعل أصلاً لم يكن واجباً بعد. أما ما لا يتم الواجب إلا به، فالوجوب مستقر، لكن هناك وسيلة لا تتمكن من فعل الواجب إلا بفعل تلك الوسيلة.

* **قوله: كالطهارة:** الطهارة هنا وسيلة إلى الصلاة. لا يتم فعل الصلاة الواجبة إلا بالطهارة فتكون الطهارة واجبة، ولا يتم فعل الصلاة إلا بإبعاد النجاسة، فيكون إبعاد النجاسة واجباً، هذا شرط شرعي.

* **قوله: وقطع المسافة إلى العبادة:** فأنت لما وجبت عليك الصلاة في المسجد لا تتمكن من فعل الصلاة في المسجد إلا بالذهاب إلى المسجد، فقطع المسافة واجب لأنه لا يتم فعل واجب الجماعة والجمعة إلا بقطع المسافة فيكون قطع المسافة واجباً، وهذا الشرط عادي ليس شرطاً شرعياً مثل الأول.

* **قوله: وغسل بعض الرأس:** يعني أنه يجب عليك أن تغسل جميع الوجه

خلافاً لبعض المعتزلة.

وأوجب بعض أصحابنا وغيرهم ما كان شرطاً شرعياً.

وإذا قلنا بوجوبه عوقب تاركه، قاله القاضي وغيره. وفي الروضة لا يعاقب تاركه. وذكره أبو العباس وقال أيضاً: ووجوده عقلاً وعادة لا ينكر.

عند غسل وجهك، لكنك لا تتمكن من غسل جميع الوجه إلا بغسل جزء من شعرات الرأس - الشعرات المحاذية للوجه - فيكون غسل هذه الشعرات واجباً.

* قوله: **خلافاً لبعض المعتزلة**: لأنهم حكي عنهم أنهم قالوا ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب.

* قوله: **وأوجب بعض أصحابنا وغيرهم ما كان شرطاً شرعياً**: فرق بعضهم بين الشرط الشرعي وغيره، فقالوا الشرط الشرعي واجب، وغيره من الشروط ليس بواجب. فقال ابن حمدان والطوفي: ما لا يتم الواجب إلا به إن كان سبباً فهو واجب مطلقاً، وأما إن كان شرطاً شرعياً فإنه يجب أيضاً، وأما الشروط العادية والعقلية فلا نوجبها إلا بدليل مستقل.

* قوله: **وإذا قلنا بوجوبه عوقب تاركه، قاله القاضي وغيره**: إذا تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فهل يعاقب المرء إذا تركه؟

قال طائفة: نعم يعاقب، لأنه ترك واجباً، وقال آخرون: بأنه لا يعاقب.

فنقول: إنه إذا كان الواجب وحدة واحدة فلا يتجزأ العقاب على أجزائه.

مثال ذلك: غسل الوجه واجب، لو غسل نصف الوجه والنصف الثاني تركه، هل يعاقب عقوبة ترك غسل الوجه، أو يعاقب عقوبة ترك غسل نصف الوجه؟.

نقول: يعاقب عقوبة واحدة، كأنه ما غسل شيئاً.

والوجوب العقابي لا يقوله فقيه، والوجوب الطلبي محل النزاع، وفيه نظر.

وإذا توضأ ولم يغسل يديه، فكأنه لم يتوضأ، هل يعاقب عقوبة ترك اليدين فقط، أم عقوبة ترك الوضوء مطلقاً؟

نقول: يعاقب عقوبة ترك الوضوء مطلقاً.

فالذي لم يذهب إلى المسجد في المثال السابق يعاقب عقوبة واحدة ولا نقول يتجزأ العقاب بحيث يعاقب على ترك الجماعة ويعاقب على ترك قطع المسافة، لأن العقوبة على الفعل الواحد لا تتجزأ. وحينئذ فالخلاف الذي ذكره المؤلف فيه ما فيه، ولا محل له، لأن العقوبة على ترك الواجب الواحد غير متجزئة.

* قوله: **والوجوب العقابي لا يقوله فقيه**: هذا قول شيخ الإسلام ابن تيمية[1] قال: والوجوب العقابي لا يقوله فقيه، يعني لا يقول أحد بأنه يعاقب على ترك ما لا يتم الواجب إلا به فقط عقوبة زائدة، هذا لا يقوله أحد، وهذا صحيح لأن العقوبة على الترك للفعل الواحد لا تتجزأ.

* قوله: **والوجوب الطلبي محل النزاع، وفيه نظر**: يعني أن شيخ الإسلام يقول: إن محل الخلاف إنما هو في طلب ما لا يتم الواجب إلا به، وليس في إيقاع العقوبة على التارك[2]، وقد استشكل ذلك طائفة كابن مفلح وابن قاضي الجبل؛ ولذلك قال المؤلف: وفيه نظر؛ وكلامنا السابق يحل هذا الإشكال.

---

(١) انظر المسودة (٥٤ - ٥٥)

(٢) انظر المسودة (٥٤ - ٥٥)

مسألة: إذا كنى الشارع عن العبادة ببعض ما فيها نحو ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨] ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] دل على فرضه جزم به القاضي وابن عقيل.

---

* **قوله: إذا كنى الشارع عن العبادة ببعض ما فيها:** إذا عبر الشارع عن عبادة من العبادات بجزء من أجزاء تلك العبادة دل ذلك على أن ذلك الجزء واجب من الواجبات، فقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ يؤخذ منه أن صلاة الفجر لا بد أن يوجد فيها قرآن، ومن هنا قال كثير من الفقهاء: تجب قراءة ما بعد الفاتحة في صلاة الفجر، وإن لم يكونوا يوجبون القراءة في غيرها من الصلوات.

وقوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ يؤخذ منه أن النسك لابد فيه من الحلق أو التقصير.

هذا ما يتعلق بمباحث الواجب.

*****

مسألة: يجوز أن يُحَرَّمَ واحدٌ لا بعينه عند الأكثر، خلافاً للمعتزلة.

مسألة: يجتمع في الشخص الواحد ثوابٌ وعقابٌ خلافاً للمعتزلة.

ويستحيلُ كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة، إلا عند بعض من يُجَوِّزُ تكليف المحال.

---

* **قوله: يجوز أن يُحَرَّمَ واحدٌ لا بعينه:** هذه المسألة متعلقة بالمحرمات، فهل يوجد هناك تخيير في المحرمات، بحيث يقال للمكلف أحد هذين محرم، لا على التأبيد ويرتبط ذلك باختيارك، فإن أخذت أحد هذين الشيئين حرم عليك الآخر، فالجمهور على إثبات ذلك، وبعض المعتزلة على خلافه، ومثال هذه المسألة: تحريم الأختين، فأنت هل يحرم عليك نكاح أي من الأختين؟ لا يحرم بل هو جائز في حقك، لكنك بالتخيير، ومحرم عليك إحدى الأختين لا بالتعيين، فإذا أخذت إحدى الأختين حرمت عليك الأخرى.

* **قوله: يجتمع في الشخص الواحد ثوابٌ وعقابٌ:** هذه المسألة المراد بها الفاسق، هل يخرج من دين الإسلام؟ فعند المعتزلة والخوارج أن الفاسق يخرج من دين الإسلام، فالناس مسلم يدخل الجنة، وفاسق أو كافر يدخل النار، ومن ثم لا يمكن أن يجتمع في الإنسان ثواب وعقاب، إما أن يثاب وإما أن يعاقب.

وأهل السنة يقولون: أنه لا يكفر الإنسان بفعل كبائر الذنوب، فحينئذ فاعل الكبيرة يمكن أن يعاقب ثم بعد ذلك يكون مصيره إلى الجنة فيثاب، فاجتمع في حقه ثواب وعقاب.

* **قوله: ويستحيلُ كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة:** هذه المسألة في اجتماع التحريم والوجوب في فعل واحد، والفعل الواحد إما أن يكون واحداً بالنوع فحينئذ يمكن أن يكون الفعل الواحد بالنوع حراماً واجباً، مثال

وأما الصلاة في الدار المغصوبة فمذهب إمامنا والظاهرية وغيرهم عدم الصحة خلافاً للأكثرين.

ذلك: السجود، بعض أنواع السجود حرام كالسجود للشمس والقمر، وبعضها واجب كالسجود لله. فهذا واحد بالنوع.

وإما أن يكون واحداً بالعين، مثل سجود زيد الذي سجده في الساعة الفلانية من اليوم الفلاني، هذا سجود واحد بالعين، هل يمكن أن يكون حراماً واجباً من جهة واحدة، بأن يكون مثلاً ناوياً بهذا السجود لله وحده، وفي نفس الوقت يكون ناوياً بالسجود أن يكون لغير الله؟ لا يمكن ذلك، لأن هذا مستحيل، وهذا معنى قوله: يستحيل كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة.

* **قوله: وأما الصلاة في الدار المغصوبة...:** هل يمكن أن يكون الشيء الواحد بالعين واجباً حراماً من جهتين مختلفتين؟

اختلف الفقهاء في ذلك: قال الحنابلة: لا، وقال الجمهور: يمكن. مثال ذلك: الصلاة في الدار المغصوبة، فهي كونها صلاة هذا جهة، وكونها غصباً جهة أخرى، لأنه عندما يسجد يكون قد استغل الأرض المغصوبة، فيكون فاعلاً لمحرم بنفس السجود، فيكون سجوده محرماً، فهنا جهتان، إحداهما كون السجود جزءاً من الصلاة، والثاني كون السجود يستعمل به المغصوب، واستعمال المغصوب محرم، فهل يمكن أن يجتمع التحريم والوجوب في الفعل الواحد بالعين من جهتين؟ فيه ثلاثة أقوال:

الأول: قول الحنابلة: لا يمكن، لأن هذا السجود هو عاص به بالإجماع فكيف يكون مطيعاً لله بفعل هو يعصي به رب العالمين، واستدلوا عليه بقول

وقيل: يسقط الفرض عندها، لا بها.

النبي ﷺ: « **من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد** »[1] وهذا الغاصب يتقرب إلى الله بمعصية وهو استغلال الغصب بالسجود.

الثاني: قول الجمهور: يمكن اجتماع التحريم والوجوب في الفعل الواحد بالعين من جهتين، وحينئذ تصح الصلاة في الدار المغصوبة، لأن الصلاة جهة والغصب جهة أخرى، وهذه الجهات منفكة؛ لكن هذا الانفكاك في الذهن أما في الخارج فلا يوجد انفكاك هما فعل واحد واستدلوا على ذلك بأن الظلمة يوجدون في الأمة ولم يعهد أن إماماً أمرهم بقضاء الصلوات التي صلوها في الدور المغصوبة، فدل ذلك على وقوع الإجماع على صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

وفي حكاية الإجماع هنا نظر لأنه لم ينقل عن جميعهم ذلك، كيف وقد قال بإثبات قضاء الصلوات جماعة من السلف من التابعين ومن بعدهم، إلى أن وصل إلى الإمام أحمد وغيره، فهذا الاستدلال فيه ما فيه.

القول الثالث:

* **قوله: وقيل يسقط الفرض عندها لا بها:** أنه يسقط الفرض عندها، يعني عند هذه الصلاة، لا بها لأنها لم تصح، لأن العقل والشرع يدلان على عدم الصحة؛ إذ كيف يتقرب العبد إلى الله بمعصية، والنبي ﷺ يقول: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» فالأدلة تدل على بطلان الصلاة، لكن لما ظنوا صحة الإجماع قالوا: الفرض لم يسقط بها لأنها لا تصح لكن سقط

---

(١) أخرجه البخاري(٢٦٩٧) ومسلم(١٧١٨).

مسألة: وأما من خرج من أرض الغصب تائباً فتصح توبته فيها.

ولم يعص بحركة خروجه، عند ابن عقيل وغيره خلافاً لأبي الخطاب.

عندها لوجود الإجماع.

والأظهر عندي هو القول الأول؛ لأن من شرط الطاعة أن ينوي العبد أن يتقرب بها إلى الله، وكيف يتقرب العبد إلى الله بما هو معصية، وهذه الصلاة معصية بالإجماع، والنهي إذا عاد إلى شرط العبادة دل على فسادها.

* **قوله: وأما من خرج من أرض الغصب تائباً...:** هنا التوبة وقعت في الأرض المغصوبة وسبق أن قررنا أن كل تصرف في الأرض المغصوبة فإنه حرام ويستثنى من ذلك التوبة، فإن التوبة في الأرض المغصوبة صحيحة وجائزة ولا حرج عليه فيها، وبعد التوبة هو يريد أن يخرج من أرض الغصب، فهل خروجه من أرض الغصب يعاقب عليه؟

* **قوله: ولم يعص بحركة خروجه...:** سبق أن قررنا أن كل تصرف يتصرفه الغاصب في أرض الغصب يعاقب عليه؛ لذلك قال أبو الخطاب: يعاقب على خروجه من أرض الغصب، ولو كان تائباً وقال الجمهور: لا يعاقب، قالوا: لأن هذه الحركة للتخلص من الحرام، فكيف يكون عاصياً بفعل يتخلص به من الحرام، ويترتب على هذا مسائل في الفقه عديدة ليس في مسائل الغصب فقط.

من هذه المسائل: من كان مجامعاً في ليل رمضان فأذن الفجر فنزع، فحينئذ هل يكون عاصياً بالنزع أو لا يكون؟ مبني على هذه المسألة، وبالتالي هل النزع موجب للكفارة ومفسد للصوم أو ليس كذلك؟ مبني على هذه المسألة، فعند أحمد يفسد الصوم وتجب الكفارة، وعند مالك يفسد الصوم بلا كفارة، وعند أبي حنيفة لا يفسد الصوم ولا كفارة.

المندوب:

مسألة: الندب لغة: الدعاء إلى الفعل. وشرعاً: ما أثيب فاعله ولم يعاقب تاركه. وقيل: مأمور به يجوز تركه لا إلى بدل. وهو مرادف السنة والمستحب.

---

* **قوله: والندب:** ذكر تعريف الندب في اللغة، والدعاء للفعل يراد به هنا طلب الفعل.

* **قوله: وشرعاً: ما أثيب فاعله:** فيخرج الحرام فإنه يعاقب فاعله، ويخرج المكروه والمباح، فإنه لا ثواب للفاعل فيهما.

* **قوله: ولم يعاقب تاركه:** يخرج به الواجب، لكن اعترض عليه بخصال الكفارة، فإن بقية الخصال في الواجب المخير واجبة يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها إذا فعل البدل، كذلك في الواجب الموسع إذا ترك الصلاة في أول الوقت فإنه لا يعاقب، ويثاب الفاعل، ومع ذلك فالصلاة في أول الوقت واجبة وليست مندوباً إليها، ولذلك قالوا: من غير حاجة إلى بدل، فإن في الواجب المخير والواجب الموسع يحتاج إلى بدل.

* **قوله في التعريف الثاني: مأمور به:** هذا على الخلاف في هل المندوب مأمور به أو لا؟ لكن لو قال: مطلوب للشارع، أو ما طلبه الشارع لا على سبيل الجزم، ولا يحتاج إلى بدل لكان أولى.

* **قوله: وهو مرادف السنة والمستحب:** يعني أن لفظ: السنة، والمندوب والمستحب، ألفاظ تطلق على مدلول واحد ولا فرق بينها. وهناك من الفقهاء من فَرَّق فقال: السنة ما فيه دليل شرعي بنصه، والمستحب ما أخذ بطريق القياس، لكن هذا خلاف عمل جماهير الأصوليين وجماهير الفقهاء الذين يجعلونها ألفاظاً مترادفة.

وهو مأمور به حقيقة عند الأكثر. وقال الحلواني وأبو الخطاب مجازاً. وذكر أبو العباس أن المرغب فيه من غير أمر هل يسمى طاعة و أمراً حقيقة؟ فيه أقوال: ثالثها يسمى طاعة لا مأمور به.

وبعض المالكية يقول: السنة هي الأفعال التي لا يعاقب على تركها في المرة والمرتين، لكن يعاقب على تركها مطلقاً، فمثلاً عندما يقولون: صلاة الجماعة سنة، لا يريدون أنه يجوز تركها مطلقاً وإنما يريدون أن من تركها المرة والمرتين لم يعاقب، أما من تركها مطلقاً فإنه مستحق للعقوبة.

* **قوله: وهو مأمور به حقيقة عند الأكثر..:** هل المندوب مأمور به، أو لا؟ فيه خلاف، وثمرة المسألة: إذا جاءنا أمر من أوامر الشارع ثم وجد دليل يصرفه عن الوجوب، فهل نقول هو مجمل نتوقف في معناه أو نقول نحمله على الندب؟ مثال ذلك: قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] (أشهدوا) أمر وقد جاءنا صارف يصرفه عن الوجوب، فإن النبي ﷺ: «باع ولم يشهد»[١] فحينئذ صرفنا الأمر عن الوجوب، فهل نحمله على الندب أو نقول هو مجمل؟

إن قلنا: المندوب مأمور به، قلنا: نحمله على الندب، وإن قلنا: ليس مأموراً به، فإننا نحتاج إلى دليل آخر يوضح معنى الآية، وذكر المؤلف فيه ثلاثة أقوال، ولكل قول دليله.

القول الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة وهو طاعة ـ كما قال الأكثر ـ لأن المندوب مطلوب ومستدعى، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] ومن الإحسان ما هو مندوب.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) وأحمد (٥ / ٢١٥) من حديث خزيمة ﷺ.

مسألة: الندب تكليف، ذكره ابن عقيل وصاحب الروضة[١] وغيرهما ومنعه الأكثر.

القول الثاني: أنه لا يسمى مأموراً به ولا طاعة حقيقة، لأن هذا هو الواجب وفرق بين الواجب والمندوب.

القول الثالث: أنه يسمى طاعة لكنه لا يسمى مأموراً به.

والصواب أن المندوب مأمور به أمراً مقيداً غير مطلق، لكن ليس أمر إلزام وإنما هو أمر ترغيب لا جزم، بخلاف الواجب فإنه مأمور به جزماً أمراً مطلقاً.

* **قوله: الندب تكليف:** هذه المسألة اصطلاحية، هل المندوب مكلف به أو ليس مكلفاً به؟ وهذا يعود إلى تعريف التكليف ما هو التكليف؟ فإن قلنا: التكليف هو الإلزام بالخطاب، أو إلزام بمقتضى الخطاب، فحينئذ لا يكون المندوب مكلفاً به لأنه لا إلزام فيه.

وإن قلنا: التكليف هو الأمر والنهي، أو الخطاب بالأمر، فإنه حينئذ يكون المندوب تكليفاً.

وإن قلنا: التكليف هو مقتضى خطاب الشارع. دخل فيه الإباحة أيضاً.

وهذه مسألة اصطلاحية وترتب عليها مسألة أخرى وهي: هل الصبي المميز مكلف؟.

إن قلنا: المندوب تكليف، فإن الصبي المميز مكلف، لأنه يندب إلى فعل الصلاة والصوم وغيرها. وإن قلنا: المندوب ليس تكليفاً وهو الأظهر، لأن التكليف إنما هو للوجوب والتحريم، فإنه حينئذ لا يكون الصبي المميز مكلفاً.

---

(١) انظر الواضح (١/ ٣٠) وروضة الناظر ص(٣٦).

مسألة: إذا طال واجب لا حد له، كطمأنينة وقيام، فما زاد على قدر الإجزاء نفل عند أحمد وأكثر أصحابه[١]، خلافاً لبعض الشافعية.

* **قوله: إذا طال واجب لا حد له...:** الواجبات المتصلة بما هو من جنسها على نوعين:

الأول: واجبات متميزة، فيكون لكل واحد منها حكم مستقل مثل التسبيح فالتسبيحة الأولى واجبة، والثانية ندب، وهي متميزة لأن بينها فاصل.

النوع الثاني: واجبات زيادتها لا تنفصل عن أصل الواجب؛ مثل الطمأنينة ومثل الركوع، فأول الركوع واجب، وتمام الركوع ليس واجباً عند الجمهور.

وقيل: بل الواجب الجميع لأنه لا يتميز الواجب عما هو من جنسه، واستدلوا على ذلك بأنه إذا لم يدرك إلا آخر ركوع الإمام، يكون قد أدرك الركعة، ولو كان آخر الركوع ندباً لما أدرك الركعة؛ لكن نقول: لا رابط بينهما إذ قد يرتب الشارع إدراك الركعة بإدراك مندوب، ويدل على ذلك أنه يجوز ترك هذه الزيادة، وجواز الترك بلا بدل يدل على أنها مندوبة وليست واجبة، واستدلوا كذلك على أن الجميع واجب بقوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧] فقالوا: الأمر يشمل أول الركوع ويشمل آخره، وهذا الاستدلال خطأ لأن قوله: (اركعوا) فعل مثبت لم يذكر مفعوله معه فيكون مطلقاً فيصدق على أقل مسمى له فقط وهو أول الركوع، أما بقية الركوع وتمام الركوع فإنه لا يدخل في قوله: (اركعوا) لأنه فعل مطلق وكأنه قال: اركعوا أي ركوع، فيكون المراد بالآية أول الركوع، أما بقية الركوع فلا يدخل في معنى الآية.

---

(١) انظر الكافي (١/١٤٦) والمغني (١/٣٦٨).

مسألة: المكروه ضد المندوب. وهو ما مدح تاركه ولم يذم فاعله.

وهو في كونه منهياً عنه حقيقة ومكلفاً به كالمندوب.

ويطلق أيضاً على الحرام وعلى ترك الأولى.

* **قوله: المكروه ضد المندوب:** قد يراد بذلك أن الفعل الواحد لا يوصف بالكره والندب في وقت واحد، على وفق المعنى الاصطلاحي للضد، وقد يراد أنه عكسه في الصفات والخصائص.

* **قوله: وهو ما مدح تاركه:** لإخراج الواجب، والمندوب، والمباح.

* **قوله: ولم يذم فاعله:** لإخراج الحرام.

* **قوله: وهو في كونه منهياً عنه حقيقة ومكلفاً به كالمندوب:** أي أن العلماء اختلفوا في المكروه هل هو منهي عنه ويدخل في حقيقة التكليف أولاً؟ وخلافهم يماثل الخلاف الوارد بينهم في المندوب.

* **قوله: ويطلق أيضاً على الحرام وعلى ترك الأولى:** يعني أن كلمة المكروه تطلق في لسان الشرع على معان متعددة منها:

-إطلاقها على ما مدح تاركه ولم **يذم فاعله**.

-ومنها: إطلاق لفظ المكروه على المحرم ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨] بعد ذكر عدد من المحرمات.

-ومنها: إطلاقه على ما تركه خير من فعله ليشمل الحرام والمكروه بحسب الاصطلاح.

-ومنها: إطلاقه على خلاف الأولى، وهو ترك ما فعله راجح، مثل ترك المندوبات، وهذا الإطلاق يكثر عند فقهاء الشافعية، ووافقهم المؤلف وجماعة، والجمهور لا يفرقون بين ترك الأولى والمكروه لأن ترك المستحب عندهم مكروه.

وذكر بعض أصحابنا وجهاً لنا: أن المكروه حرام. وقاله محمد بن الحسن[١]. وعن أبي حنيفة[٢] ....

وقيل: المندوبات على نوعين: مندوبات منضبطة، فتركها مكروه كسنة الفجر والسنن الرواتب، ومندوبات غير محدودة ولا منضبطة كالنوافل المطلقة فلا يقال بأن تركها مكروه.

* **قوله: وذكر بعض أصحابنا وجهاً لنا: أن المكروه حرام...:** المراد بالوجه قول لبعض علماء المذهب، وذكر أن بعض العلماء رأوا أن الإمام يتورع عن إطلاق لفظ التحريم، ويستعمل لفظ المكروه في شيء من المحرمات، ولذلك قالوا بأن ما ورد عن الإمام من إطلاق لفظ الكراهة فإننا نحمله على التحريم، ولذا قال أحمد رحمه الله: أكره المتعة، وجمهور الأصحاب على أن الأصل في لفظ الكراهة عند الإمام على التنزيه إلا ما ورد فيه دليل من الشرع أو من الإمام يبين أن المراد التحريم، ولذلك استعمل الإمام لفظ الكراهة كثيراً في كراهة التنزيه ومنه قوله: أكره النفخ في الطعام، وإدمان اللحم والخبز الكبار[٣].

وأما الكراهة التنزيهية عند الحنفية فالمراد بها المحرم الذي دليله ظني، ويجب تركها ويحرم فعلها عندهم، والفرق بين الكراهة التنزيهية والمحرم عند الحنفية في حكم جاحدها.

---

(١) أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، فقيه حنفي محدث عالم بالعربية توفي سنة ١٨٧هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٧٢/٢) طبقات الفقهاء ص(١٤٢) الكامل في التاريخ (٣٤٠/٥) العبر (٣٠٢/١).

(٢) أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى الكوفي، فقيه مجتهد أحد الأئمة الأربعة ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٨٧هـ. انظر: التاريخ الكبير(٨١/٨) سير أعلام النبلاء(٣٩٠/٦) تذكرة الحفاظ(١٦٨/١).

(٣) انظر: المغني(٣٤٣/٩) صفة الفتوى ص(٩٣) الإنصاف(٣٢٤/٨).

وأبي يوسف[١]: هو إلى الحرام أقرب. وإطلاقه في عرف المتأخرين ينصرف إلى التنزيه.

---

* **قوله: وعن أبي حنيفة وأبي يوسف: هو إلى الحرام أقرب:** يعني أنه ورد عن أبي حنيفة رواية بأن المكروه إلى الحرام أقرب منه إلى المباح.

* **قوله: وإطلاقه في عرف المتأخرين ينصرف إلى التنزيه:** هذا هو اصطلاح المتأخرين حيث شاع بينهم استخدام أحد إطلاقات المكروه دون باقيها، فإذا وجدت كلمة مكروه عند المؤلفين في الفقه أو الأصول فالأصل أنه يراد بها ما لم يبلغ التحريم مما لا يأثم فاعله، لكنه يؤجر بتركه متى نوى بذلك التقرب لله عز وجل.

---

(١) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد، فقيه من كبار أصحاب أبي حنيفة، ولي القضاء. توفي سنة ١٨٢هـ.
انظر: تاريخ بغداد(٢٤٢/١٤) سير أعلام النبلاء(٥٣٥/٨) البداية والنهاية(١٨٠/١٠).

مسألة: الأمر المطلق لا يتناول المكروه عند الأكثر خلافاً للرازي الحنفي[١].

* **قوله: الأمر المطلق لا يتناول المكروه عند الأكثر:** المراد بالأمر المطلق المجرد عن القرائن وذلك لأن المكروه منهي عنه؛ والأمر والنهي ضدان.

* **قوله: خلافاً للرازي الحنفي:** حيث قال: إن الأمر المطلق يشمل فعل المأمور به على صفة مكروهة، ولذلك قالوا: طواف المحدث يدخل في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] وقد بينت حقيقة هذا القول في التعليقات على روضة الناظر[٢].

---

(١) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المعروف بالجصاص وهو لقب له. ولد سنة ٣٠٥هـ وتوفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: طبقات الفقهاء ص(١٥٠) سير أعلام النبلاء(١٦/٣٤٠) طبقات الحنفية(١/٨٤).

(٢) انظر: التعليقات على روضة الناظر (١/١٤٦).

مسألة: المباح غير مأمور به خلافاً للكعبي[١]، وعلى الأول؛ إذا أريد بالأمر الإباحة فمجاز عند الأكثر؛ وقال أبو الفرج الشيرازي[٢] وبعض الشافعية: حقيقة.

* **قوله: المباح غير مأمور به...:** المباح في اللغة: المأذون والمعلن، وفي الاصطلاح: ما خلا فعله وتركه من مدح وذم لذاته؛ ولا يدخل فعل غير المكلف فيه؛ ولذا جعلت من الأحكام التكليفية مع أنها لا تكليف فيها لاختصاصها بالمكلفين، والجمهور على أن المباح غير مأمور به لأن الأمر هو الطلب، والمباح غير مطلوب، ونقل عن الكعبي أن المباح مأمور به لأنه يحصل بفعله ترك الحرام، وعورض بالمكروه والمحرم فإنه يحصل بهما ترك محرم أكبر، وهما غير مأمور بهما.

* **قوله: وعلى الأول إذا أريد بالأمر الإباحة فمجاز ...:** يعني على القول الأول ـ القائل بأن المباح غير مأمور به، فإذا ورد أمر يراد به الإباحة، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فهل هو حقيقة أو مجاز؟ على قولين:

الأول: أنه مجاز؛ لأنه لا يحمل على الإباحة إلا بقرينة. وهذا قول الجمهور.

القول الثاني: أن استعمال لفظ الأمر في الإباحة من الحقيقة.

---

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي، توفي سنة ٣٢٧هـ، له من التصانيف: كتاب المقالات، وكتاب الغرر، وكتاب الجدل.
انظر: سير أعلام النبلاء(١٤/٣١٣) طبقات الحنفية(١/٢٧١).

(٢) أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازي، فقيه حنبلي أصولي، توفي سنة ٤٨٦هـ.
انظر: طبقات الحنابلة(٢/٢٤٨) سير أعلام النبلاء(١٩/٥١).

مسألة: خطاب الوضع ما استفيد بواسطة نصب الشارع عَلماً مُعرّفاً لحكمه. لتعذر معرفة خطابه في كل حال:

تقدم القسم الأول من أقسام الأحكام الشرعية، وهو الأحكام التكليفية وتقدم أنه ينقسم إلى: وجوب وندب وكراهة وتحريم وإباحة.

* **قوله: خطاب الوضع:** هذا هو القسم الثاني، والمراد بخطاب الوضع: خطاب الشارع المعرف بالأحكام التكليفية، بأن يضع الشارع علامة تعرفنا بالوجوب، هذا يسمى خطاب وضع، مثاله قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[الإسراء: ٧٨] فـ ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هذا خطاب تكليفي، و﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ هذا خطاب وضعي، فدلوك الشمس - وهو زوالها عن وسط السماء - علامة وضعها الشارع تعرفنا بالحكم التكليفي وهو وجوب الصلاة؛ فوضع العلامات المعرفة بالحكم التكليفي يسمى خطاب وضع.

ما الفرق بين خطاب الوضع وخطاب التكليف؟ خطاب التكليف لا يتعلق إلا بالمكلفين، وخطاب الوضع يتعلق بالمكلف وبغير المكلف، ولذلك قد يقع الخلاف في بعض الأشياء، هل هي من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف مثال ذلك: الزكاة، هل هي من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف؟

قال الجمهور: هي من خطاب الوضع، وبالتالي تجب الزكاة على الصبي والمجنون.

وقال الحنفية: هي من خطاب التكليف، وبالتالي لا تجب الزكاة عليهما.

* **قوله: عَلماً مُعرّفاً لحكمه:** يعني علامة معرفة للحكم التكليفي.

* **قوله: لتعذر معرفة خطابه في كل حال:** يعني لا يمكن للعبد أن يعرف

والعلم المنصوب أصناف: أحدها العلة، وهو في الأصل العرض الموجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي. ثم استعيرت عقلاً لما أوجب الحكم العقلي لذاته كالكسر لانكسار.

خطاب الشارع التكليفي إلا بخطاب وضعي، يعني لا يوجد هناك خطاب تكليفي لكل فعل، فلا يوجد مثلاً في كل ظهر خطاب من الله لكل عبد يا فلان صل الظهر الآن، هذا خطاب تكليفي يتعذر حينئذ من العبد معرفة هذا الخطاب فجعل الشارع الخطاب التكليفي مرتبطاً بعلامة تعرف المكلف بوجود الحكم التكليفي، مثل قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ...﴾ فكلما دلكت الشمس وجبت الصلاة.

* **قوله: والعلم المنصوب:** يعني المجعول والموضوع معرفاً بالحكم التكليفي.

* **قوله: أحدها العلة:** هذا هو النوع الأول من أنواع الأحكام الوضعية.

* **قوله: وهو في الأصل:** يعني في لغة العرب.

* **قوله: العَرَضُ:** يعني الأمر الذي يأتي ويزول، يعني المرض.

* **قوله: الموجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي:** العرب يسمون المرض علة، يقولون: فلان فيه علة، يعني فيه مرض.

* **قوله: ثم استعيرت عقلاً...:** العلة العقلية توجب الحكم لا محالة فلذلك تسمى علة عقلية.

* **قوله: لذاته:** يعني لذات العلة، كالكسر فإنه ينتج الانكسار، فالكسر علة توجب الانكسار لذاتها.

وتعريف العلة العقلية بهذا التعريف لا تصح، لأن العلل العقلية لا توجب الأحكام لذاتها، وإنما توجبه بجعل الله عز وجل.

ثم استعيرت شرعاً لمعان:

أحدها: ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة، وهو المجموع المركب من مقتضي الحكم وشرطه ومحله وأهله.

---

* **قوله: ثم استعيرت شرعاً لمعان:** أي أن لفظ العلة يطلق في لسان الفقهاء ويراد به معان:

المعنى الأول: العلة التامة.

* **قوله: ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة:** بحيث يثبت الحكم بوجوده ويشمل مجموع ما سيأتي من الأمور الأربعة.

* **قوله: مقتضي الحكم:** أي الوصف الطالب للحكم.

* **قوله: وشرطه:** يعني جميع الشروط المترتبة عليه.

* **قوله: ومحله:** يعني محل الحكم.

* **قوله: وأهله:** يعني أهلية المحل وصلاحيته للحكم.

مثال ذلك: السرقة علة للقطع، فمقتضي الحكم هو السرقة، وشرطه، هناك شروط لكون السرقة توجب الحكم منها: أن يكون من نصاب، ومن حرز، وأن يكون السارق مكلفاً، مطالبة المسروق منه، إلى غير ذلك من الشروط.

ومحله: يعني محل القطع وهو اليد.

وأهله: يعني أهلية المحل للقطع كأن يكون السارق مكلفاً.

هذا هو المعنى الأول من معاني العلة: ما يوجد الحكم الشرعي بوجود المقتضي، ووجود الشروط، وصلاحية المحل، وأهليته.

المعنى الثاني: الوصف الجالب للحكم.

الثاني: مقتضى الحكم وإن تخلف لفوات شرط أو وجود مانع.

الثالث: الحكمة كمشقة السفر للقصر والفطر، والدَّين لمنع الزكاة، والأبوة لمنع القصاص.

---

* **قوله: مقتضى الحكم وإن تخلف لفوات شرط أو وجود مانع:** أي إطلاق لفظ العلة على مقتضى الحكم فقط بغض النظر عن الشروط والموانع. مثل أن نقول: السرقة علة للقطع، بدون نظر إلى الشروط ولا نظر إلى المحل، ولا نظر إلى الأهلية.

المعنى الثالث: الحكمة.

* **قوله: الحكمة، كمشقة السفر للقصر والفطر:** كما لو قلنا: المشقة علة للقصر؛ فهذا حكم مناط بالحكمة فإن مقتضى الحكم هو السفر، والمشقة حكمة ذلك.

هذه هي الاصطلاحات أو المعاني التي يطلق عليها لفظ: علة؛ والمراد عند الأصوليين هو المعنى الثاني فقط، أما هذه المعاني الأخرى فإنه يطلقها الفقهاء وليست سائرة على منهج الأصوليين، أو على اصطلاح الأصوليين؛ ولذلك فإذا قرأت في أحد الكتب ووجدت لفظ: علة، فانتبه واعرف مراد المؤلف، فإنه يختلف معنى كلمة علة باختلاف سياقها.

الصنف الثاني: السبب. وهو لغة: ما توصل به إلى الغرض.

---

* **قولـه: الصنف الثاني: السبب:** أي من أصناف الحكم الوضعي، فالنوع الأول هـو العلـة، وقـد تقـدم، والثاني السبب؛ والفرق بين السبب والعلة يظهر من أمور منها:

الأول: أن العلة في الغالب مناسبة لتشريع الحكم بخلاف السبب. مثال ذلك: السرقة علـة القطـع، فقطـع اليد يناسـب أن يكون حكماً مترتباً على السرقة فيه مصلحة ظاهرة. أما بالنسبة للسبب فإنه لا تظهر لنا مناسبته؛ مثال ذلك: زوال الشمس سبب لوجوب الظهر، ما هي مناسبته؟ لا نعلمها، فحينئذ يكون سبباً.

الأمر الثاني: أن العلـة لا بـد فيها مـن شروط، والسـبب يكـون من غير اعتبار للشرط، فـزوال الشـمس سـبب لوجـوب الظهـر، لا نلتفـت إلى أهلية المكلف، ولا إلى غيرها من الأحكام.

الفرق الثالـث: أن السـبب لا يكـون مـن فعل المكلف، بينما العلة قد تكون من فعل المكلف، كما في السرقة.

* **قولـه: وهـو لغة: ما توصل به إلى الغرض:** يعني أن السبب في اللغة هو مـا توصـل بـه إلى الغـرض، فهـو بمثابة الوسيلة التي توصلنا إلى الغرض. وبعض الأصـوليين يقـول: إن السـبب في اللغـة هـو مـا حصـل الحكـم عنده لا بـه، وهذا مبني على آراء الأشاعرة في عدم تأثير الأسباب.

والصواب أن يقال: إن تعريف السبب في اللغة بأنه ما حصل الحكم عنده لا بـه؛ ليس تعريفاً لغوياً ولا يعرفه أهل اللغة، وأهل اللغة يثبتون للأسباب أثراً في مسبباتها.

واستعير شرعاً لمعان:

أحدها: ما يقابل مباشرة كحفر البئر مع التردية، فالأول سبب والثاني علة.

---

* **قولـه: واسـتعير شـرعاً لمعـان:** يعـني كـلمة السـبب عـند عـلماء الشـريعة يستعملونها في عدد من المعاني.

* **قولـه: ما يقابل مباشرة كحفر البئر مع التردية:** هذا هو الاستعمال الأول لكلمة السـبب؛ فالمباشر للشيء يسمى مباشراً، والمعين له يسمى متسبباً؛ مثال ذلك: إذا فتحت الباب للسارق فأنت متسبب للسرقة، والسارق مباشر للسرقة.

* **قولـه:** كحفـرِ البـئر مـع الترديـة: هـذا مـثال آخر، حفـر البـئر هـذا سـبب للسـقوط، والترديـة والإلقـاء مباشـرة، فـالأول الـذي حفر البئر يعتبر سبباً، لأنه ليس مباشراً للإلقاء، بينما فاعل التردية والإلقاء في البئر هذا مباشر.

* **قولـه: فالأول سبب والثاني علة:** قوله: والثاني علة هذا خطأ والصواب أن يقال فيه: والثاني مباشر، لأنه يريد أن يبين أن السبب يطلق في مقابلة المباشرة.

وهنا مسألة وهي: إذا اجتمع متسبب ومباشر على من يكون الحكم؟

نـنظر إن كـان المباشـر غـير معـذور في المباشـرة فـإن الحكـم علـيه، وإن كـان المباشـر معـذوراً في مباشـرته، فـالحكم عـلى المتسـبب؛ مـثال ذلـك: لـو جاءنـا سلطان فأمر شخصاً من الناس، أو أمر موظفاً لديه بإتلاف مال، فحينئذ المباشر معـذور لأنـه يطيع أمر ولي الأمر، وهو لا يعلم أن هذا المال ملك للآخر، إذ لو عـلم أنه ملـك للآخـر، وأنـه لا حـق لـه في إتلافـه لكـان غـير معـذور، ولكـان الضـمان علـيه، لكـن إذا كـان لا يعـلم فالضـمان حينئذ يكون على المتسبب لأن المباشر معذور في مباشرته.

الثاني: علة العلة كالرمي هو سبب القتل ؛ لأنه علة الإصابة التي هي علة الزهوق.

الثالث: العلة بدون شرطها، كالنصاب بدون الحول.

الرابع: العلة الشرعية كاملة.

---

* **قوله: الثاني: علة العلة:** أي الإطلاق الثاني من إطلاقات لفظ السبب أن يطلق لفظ السبب على علة العلة، فالرمي علة للإصابة، والإصابة علة للموت والقتل ؛ فحينئذ يقال: الرمي سبب للقتل لأن الرمي علة العلة للقتل.

* **قوله: الثالث: العلة بدون شرطها:** أي الثالث من إطلاقات لفظ السبب يطلق السبب على المقتضي وهو الوصف المعلل به، بغض النظر عن وجود الشروط وانتفاء الموانع، فالعلة التي يراد بها المقتضي بدون شرطها، يعني سواء وجد الشرط أو لم يوجد تسمى سبباً، فالنصاب سبب لوجوب الزكاة بغض النظر عن بقية الشروط من تمام الملك، وحولان الحول، وغيرها من الأمور، والسرقة سبب للقطع، لكن قد يكون السارق صغيراً، أو من غير حرز، أو دون النصاب، أو نحو ذلك.

* **قوله: الرابع: العلة الشرعية:** أي الرابع من معاني لفظ السبب، العلة الشرعية الكاملة، بحيث يوجد فيها المقتضي للفعل وهو السرقة، ويوجد فيها جميع الشروط لا ينتفي منها شيء، وأن يكون المحل والأهل صالحاً للحكم.

فانتبه! إذا رأيت لفظ السبب عند الفقهاء فلا تغتر به ولا تجعله بمعنى واحد، بل السبب له معانٍ متعددة، فاعرف معنى كلمة (السبب) من دلالة السياق.

الصنف الثالث: الشرط وهو لغة: العلامة، ومنه ﴿جَآءَ أَشۡرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] **وشرعاً: ما يلزم من انتفائه انتفاء أمر على غير جهة السببية كالإحصان والحول ينتفي الرجم والزكاة لانتفائهما.**

---

* **قوله: الصنف الثالث:** أي من أصناف الحكم الوضعي.

* **قوله: الشرط وهو لغة: العلامة:** بعض الفقهاء يقول: العلامة إنما هي للشَّرَط وليست للشَّرْط، وعلى كل فمرادنا التعريف الاصطلاحي.

* **قوله: وشرعاً: ما يلزم من انتفائه انتفاء أمر على غير جهة السببية:** يعني الأمر الذي يلزم من انتفائه وعدم وجوده انتفاء الحكم، على غير جهة السببية، بحيث إذا انتفى الشرط، انتفى الحكم. فقوله: على غير جهة السببية: لأن السبب يلزم من انتفائه انتفاء الحكم والعلة يلزم من انتفائها انتفاء الحكم، لكنه قال: من غير جهة السببية ؛ لإخراج العلة والسبب.

مثال ذلك: وجوب الصلاة يشترط له البلوغ، فإذا لم يكن المرء بالغاً لم تجب عليه الصلاة، فيلزم من انتفاء البلوغ انتفاء وجوب الصلاة، لكن ذلك ليس سبباً ولا علة لإيجاب الصلاة.

وبعضهم يقول: ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. أي لا يلزم من وجود الشرط، وجود الحكم ولا عدمه.

فمثلاً: لو كان المرء بالغاً، قد تجب عليه الصلاة وقد لا تجب عليه الصلاة لكونه مجنوناً مثلاً.

* **قوله: كالإحصان:** فإذا وجد الإحصان، قد يوجد الرجم، وقد لا يوجد وإذا انتفى الإحصان انتفى الحكم فلا يوجد رجم.

* **قوله: والحول:** أي للزكاة، فإذا كان هناك حول، قد تجب الزكاة وقد لا تجب، وإذا انتفى الحول لم تجب الزكاة.

وهو عقلي كالحياة للعلم. ولغوي كدخول الدار لوقوع الطلاق المعلق عليه. وشرعي كالطهارة للصلاة.

---

* **قوله: وهو عقلي...:** أي أن الشرط ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: شرط عقلي. وهو المأخوذ من العقل، بحيث يمتنع ترتب وجود الشيء إلا بوجود شيء آخر، مثال ذلك: لا يمكن أن يكون هناك علم عند الشخص إلا إذا كان حياً، فالميت ليس عنده علم حال موته، فحينئذ العلم يشترط له الحياة فمن لم يكن حياً لا يمكن أن يعلم.

النوع الثاني: الشرط اللغوي. كما لو قال: إنْ دخلت الدار فأنت طالق. إن: أداة شرط، ودخلت: فعل شرط، وقوله: فأنت طالق: جواب الشرط، فدخول الدار سبب لوقوع الطلاق المعلق عليها.

إذن الشرط اللغوي ليس من باب الشرط بحسب الاصطلاح الأصولي، وإنما هو من باب الأسباب؛ لأنه إذا وجد الشرط الشرعي، أو العقلي قد يوجد المشروط وقد لا يوجد، إذا وجدت الطهارة قد توجد الصلاة وقد لا توجد؛ لكن في الشرط اللغوي يوجد المشروط بوجود الشرط، فإذا وجد دخول الدار وجد الطلاق.

النوع الثالث: الشروط الشرعية. كالطهارة شرط لصحة الصلاة، فيلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة، لكن قد توجد الطهارة ولا يوجد صلاة.

وقد يكون الشرط شرطاً للسبب وقد يكون للحكم، وقد يكون شرطاً للحكم التكليفي، فالبلوغ شرط لوجوب الصلاة، وقد يكون شرطاً للحكم الوضعي، فالتمييز شرط لصحة الصلاة.

وعكسه: المانع، وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم.

---

* **قوله: وعكسه المانع:** يعني عكس الشرط؛ لأن المانع يلزم من وجوده عدم الحكم، لكن لا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته.

* **قوله: وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم:** يعني وجود المانع، مثال ذلك: الرضاع مانع من صحة النكاح، فإذا وجد الرضاع عُدم الحكم وهو صحة النكاح، وإذا انتفى الرضاع قد يوجد الحكم وهو عدم صحة النكاح وقد لا يوجد.

مثال آخر: الإحرام مانع من صحة عقد النكاح، فإذا وجد الإحرام يلزم من وجوده انتفاء الحكم، لكن لا يلزم من انتفاء المانع وجود الحكم، فإذا لم يوجد إحرام، لا يلزم أن يكون هناك صحة نكاح.

والمانع قد يمنع ابتداء الحكم واستمراره كالرضاع يمنع من النكاح، وقد يمنع ابتداءه دون استمراره كالإحرام يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل العقود السابقة، وقد يختلف في منعه الاستمرار كمنع الماء من التيمم، ومنع الإحرام من الصيد.

والمانع إما أن يكون مانعاً لمعنى الحكم، ومن ثم يمنع الحكم، مثل المشاركة في المال تمنع القطع، فلو سرق الشريك من مال الشركة لم تقطع يده؛ لأن القطع إنما وجب من أجل السرقة التي هي أخذ مال الغير، وهذا المعنى منتف في مال الشركة، وكثير من الفقهاء يمثل بمنع الدين للزكاة، ونحن لا نوافقهم على ذلك؛ لأن الدين متعلق بالذمة، والزكاة متعلقة بالمال الذي في يد المالك ويتمكن من التصرف فيه؛ فلا تعارض بينهما.

وقد يكون المانع يمنع الحكم وإن لم يمنع سببه مثل الحيض يمنع من وجوب الصلاة مع وجود السبب وهو دخول الوقت، ومانع الحكم قد يمنع الحكم

....

التكليفي مثل منع الحيض من وجوب الصلاة، وقد يمنع من الحكم الوضعي كمنع الحيض صحة الصوم.

وهناك فرق بين وجود الشرط وعدم المانع مع اعتبارهما جميعاً في ترتيب الحكم، من جهة أن الشرط لابد من التحقق من وجوده، بينما عدم المانع يكفي فيه أصل العدم ما لم يظن خلافه، كما أن نسيان الشرط مؤثر على الحكم بخلاف نسيان المانع، وهكذا في الجهل.

*****

والصحة والفساد عندنا من باب خطاب الوضع.

وقيل: معنى الصحة: الإباحة، والبطلان: الحرمة.

وقيل: هما أمر عقلي.

فالصحة في العبادات: وقوع الفعل كافياً في سقوط القضاء عند الفقهاء.

وعند المتكلمين: موافقة الأمر. فصلاة من ظن الطهارة صحيحة على الثاني لا على الأول.

---

* قوله: **والصحة والفساد**: اختلف الفقهاء في حقيقة الصحة والفساد، على أقوال:

القول الأول: أنهما من الحكم الوضعي.

* **فقوله: الصحة والفساد من باب خطاب الوضع**: أي هما من الأحكام الوضعية، لأنها وضعت للتعريف بالحكم التكليفي، فالصحة والفساد من آثار الحكم التكليفي فتعرف به.

القول الثاني: أنهما من الخطاب التكليفي.

* **فقوله: وقيل: معنى الصحة الإباحة والبطلان الحرمة**: أي أن الصحة والفساد من الأحكام التكليفية، لأن معنى الصحة الجواز والإباحة، ومعنى البطلان هو التحريم، فحينئذ تكون هذه أحكام تكليفية.

القول الثالث: أنهما من الأحكام العقلية لا الشرعية.

* **فقوله: وقيل: هما أمر عقلي**: أي أنها أمور عقلية وليست من الأحكام الشرعية في شيء؛ والقول الأول هو أرجح الأقوال، وهو أن الصحة والفساد أحكام وضعية لأنها تعرف بالحكم التكليفي لأنها من آثاره.

* قوله: **فالصحة في العبادات...**: ما هو ضابط الشيء الصحيح؟.

....

ضابط الشيء الصحيح أن يثمر النتيجة والثمرة المقصودة منه، فإذا كان الفعل يثمر ثمرته المقصودة منه، فإنه يعد صحيحاً، مثال ذلك: المقصود من البيع انتقال الملك بين البائع والمشتري، فإذا كان البيع منتجاً لهذه الثمرة ـ وهي انتقال الملك بين البائع والمشتري ـ فإنه يكون بيعاً صحيحاً.

ما المقصود بعقد النكاح؟ حل الوطء وتملك المهر، فإذا كان عقد النكاح مثمراً هذه النتيجة فإنه يكون عقداً صحيحاً.

ما هو المقصود من العبادات حتى نرتب عليه معنى الصحة؟

قال طائفة: بأن العبادات المقصود بها سقوط القضاء فمن كان فعله مسقطاً للقضاء فإنه يكون صحيحاً، ومن كان فعله لا يسقط القضاء فإن فعله يعد باطلاً، ونسب المؤلف هذا القول للفقهاء، ويعني به مذهب الحنفية.

وقال طائفة: المقصود من العبادة موافقة أمر الشارع، فكل من وافق أمر الشارع فإن فعله يكون صحيحاً، وكل من خالف أمر الشارع فإن فعله يكون فاسداً باطلاً ولو لم يسقط فعله القضاء؛ لأن المقصود الأول بالعبادات هو الحصول على الأجر الأخروي، وهذا يحصل بموافقة الأمر، ونسب المؤلف هذا القول للمتكلمين، ويعني بهم الجمهور.

مثال ذلك: إنسان صلى يظن أنه متطهر، فلما سلم تبين له أنه غير متطهر وذكر الحدث، هو في صلاته موافق للأمر؛ لأن الشارع أمره بالصلاة على غالب ظنه، وهذه الصلاة ليست مسقطة للقضاء، فإنه يجب القضاء باتفاق؛ فإذا قلنا: الصحة موافقة الأمر، فإن صلاته تكون صحيحة؛ وإن قلنا: الصحة هي إسقاط القضاء، فتكون صلاته باطلة، لأن هذه الصلاة لا تُسقط القضاء.

والقضاء واجب على القولين عند الأكثر.

وفي المعاملات: ترتب أحكامها المقصودة بها عليها.

والبطلان والفساد مترادفان يقابلانها على الرأيين.

ويدل على مذهب الحنفية في هذه المسألة، تكملة الحج الفاسد، إذا جامع في عرفة فإنه يجب عليه إكمال الحج، هذا الإكمال موافق للأمر، فإن رميه للجمار وطوافه بالبيت وفعل بقية الحج موافق للأمر، وبالاتفاق هو حج فاسد.

فدل ذلك على أن الصحيح في هذه المسألة: أن ثمرة العبادة إسقاط القضاء، وبالتالي إذا لم يكن الفعل مسقطاً للقضاء كان فاسداً وليس صحيحاً.

* **قوله: والقضاء واجب على القولين عند الأكثر:** بالاتفاق أنه إن لم يتبين الحدث فإنه يثاب ولا قضاء عليه، أما إن تبين الحدث فيجب عليه القضاء على كلا القولين فيما حكاه الأكثر من مذهب الفقهاء والمتكلمين.

* **قوله: وفي المعاملات ترتب أحكامها المقصودة بها عليها:** يعني أن الصحة في المعاملات تكون بحصول الثمرة المرادة منها، فعقد الإجارة المراد منه تملك المستأجر لمنفعة العين، وتملك المؤجر للأجرة، فإذا كان عقد الإجارة يثمر هذه الثمرة فإنه يكون صحيحاً.

* **قوله: والبطلان والفساد مترادفان:** الباطل والفاسد ما هما؟.

الجمهور يقولون: هما الأعمال التي لا تثمر النتيجة المقصودة بها.

والحنفية يقولون: الباطل هو ما لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه، كما لو جاءنا إنسان بعبادة جديدة، مثل أن يتعبد لله عز وجل بالقفز، هذا العمل ليس مشروعاً بأصله ولا بوصفه فيكون باطلاً، لكن لو كان أصل الفعل مشروعاً، لكن صفته غير مشروعة فإنه يكون فاسداً لا باطلاً، مثل صيام يوم العيد، فإن

وسمى الحنفية ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلاً، وما شرع بأصله دون وصفه فاسداً.

أصل الصوم مشروع، لكن كونه في يوم العيد هذا غير مشروع، فهذا مشروع بأصله دون وصفه، وهذا يسمونه فاسداً؛ ويترتب عليه أنه إذا نذر صوم هذا اليوم قيل له: وجب عليك قضاؤه وصيام يوم آخر عنه، عند الحنفية، وعند الجمهور أن هذا نذر فاسد، وبالتالي لا يشرع له الوفاء به.

وقول الجمهور أصوب من قول الحنفية، لأن الانفكاك بين أصل الفعل ووصفه أمر ذهني، لكن في الخارج لا انفكاك بينهما، والشريعة لا تحكم على ما في الذهن فقط، وإنما تحكم على ما في الخارج، وما في الخارج شيء واحد لا ينفصل، فصيام يوم العيد منهي عنه بأصله وبوصفه.

* **قوله: وسمى الحنفية ما لم يشرع ....:** أي أن الحنفية يفرقون بين البطلان والفساد بهذا الضابط، وقد يفرق آخرون بين الفاسد والباطل في مواطن أخرى بضابط آخر، فمثلاً الحنابلة يقولون: الفاسد من النكاح ما لم يجمع على تحريمه والباطل ما أجمع على تحريمه، ويريدون بهذا أن النكاح الباطل ينقض ولا يعتبر وأن الحكم الباطل ينقض، وأما النكاح الفاسد فإنهم يقولون: يمكن تصحيحه.

ويلاحظ أن نفي القبول لا يلزم عليه نفي الصحة؛ لأن نفي القبول يراد به نفي الثواب على الفعل وإن كان يسقط به القضاء وإثم الترك ومن أمثلة ذلك حديث: « **من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين يوماً**»[1] فإنه ينفي ترتيب الأجر على هذه الصلاة مع كونه يطالب بها ويأثم بتركها.

---

(١) أخرجه أحمد(٢/١٧٦) والنسائي(٨/٣١٦) وابن ماجه(٣٣٧٧).

والعزيمة لغة: القصد المؤكد، وشرعاً: الحكم الثابت بدليل شرعي خال عن معارض راجح.

وقيل: ما لزم بإلزام الله تعالى من غير مخالفة دليل شرعي.

---

* **قوله: العزيمة:** هذا نوع آخر من أنواع الحكم الوضعي. والعزيمة في اللغة: القصد المؤكد، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]

واختلف الفقهاء في حقيقة العزيمة في الاصطلاح الشرعي على أقوال:

القول الأول: أن العزيمة حكم شرعي ثابت بدليل لا معارض له.

* **قوله: الحكم الثابت بدليل شرعي:** أي أن العزيمة هي الحكم الثابت بدليل شرعي لا يوجد له معارض؛ وحينئذ فكون الصلاة واجبة هذا عزيمة، لأنه لا يوجد لها معارض راجح؛ وكذلك مشروعية صلاة التراويح، والندب إليها، هذا عزيمة لأنه لا يوجد دليل يعارض استحباب صلاة التراويح؛ كذلك أكل اللحم الحلال يعد على هذا القول عزيمة، لأنه حكم ثابت بدليل شرعي وهو أن النبي ﷺ أكل من اللحم، ولا يوجد له معارض راجح، وهكذا المكروه والمحرم؛ بشرط عدم مخالفة دليل راجح مثل: أكل الميتة للمضطر، فإن الأصل في أكل الميتة هو التحريم، فتحريم أكل الميتة عزيمة، لكن جواز أكلها للمضطر هذا يسمى رخصة، لأنه ثبت بمعارضة دليل آخر.

القول الثاني: أن العزيمة هي ما لزم المكلف بدون أن يكون له اختيار فيه.

* **قوله: ما لزم بإلزام الله تعالى:** فحينئذ يقتصر مفهوم العزيمة على الواجبات والمحرمات فلا يدخل فيها المندوبات ولا المباحات ولا المكروهات.

* **قوله: من غير مخالفة دليل شرعي:** فهذا متفق عليه بين المنهج الأول والمنهج الثاني.

وقيل: طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه منع شرعي.

القول الثالث: أنها مطالبة الشارع.

* **قوله: طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه منع شرعي:** أي أن العزيمة يدخل فيها الواجب والمندوب، ولا يدخل فيها المباح.

*****

والرخصة لغة: السهولة. وشرعاً: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح. ومنها ما هو واجب كأكل الميتة عند الضرورة، ومندوب كالقصر، ومباح ككلمة الكفر إذا أكره عليها.

---

* **قوله: والرخصة:** هذا نوع آخر من أنواع الحكم الوضعي يقابل العزيمة.

* **قوله: ما ثبت على خلاف دليل شرعي:** فأكل الميتة، جاء الدليل الشرعي بتحريمه، لكن هناك معارض، دلنا على أن أكل الميتة في حال الضرورة مباح، والعلة في تحريم أكل الميتة خبث المحل ونجاسته، هل انتفت تلك العلة في حال الاضطرار؟ لا لم تنتف، لا زالت الميتة خبيثة نجسة، لكنه هنا أبيح للضرورة.

فقوله: ما ثبت على خلاف دليل شرعي: يعني على خلاف مقتضى العلة الشرعية لوجود معارض راجح، فإن العلة تقتضي تحريم تناول أكل الميتة لكونها نجسة، لكن قام معارض راجح وهو حال الاضطرار فأجاز لنا أكل الميتة.

ما أقسام الرخصة؟

تنقسم الرخصة إلى ثلاثة أقسام:

* **قوله: ومنها ما هو واجب كأكل الميتة عند الضرورة:** كما لو كان في تناول الميتة دفع للهلاك.

* **قوله: ومندوب كالقصر:** أي ومن الرخصة ما هو مندوب كقصر الصلاة، فإن العزيمة إكمال الصلاة لأنها صلاة الوقت، هذه العلة موجودة في الصلاة في السفر، ومع ذلك يشرع قصر الصلاة لوجود معارض راجح وهو علة السفر.

* **قوله: ومباح ككلمة الكفر إذا أكره عليها:** أي ومن الرخصة ما هو مباح

وظاهر ذلك أن الرخصة ليست من خطاب الوضع خلافاً لبعض أصحابنا.

ككلمة الكفر إذا أكره عليها، مع أن التكلم بكلمة الكفر حرام وكفر؛ لكن إذا أكره عليها فإنه يباح لـه قولها، هل انتفت العلة وهي كونها كلاماً كفرياً؟ لم تنتف، لكن قام معارض راجح وهو الإكراه، وحينئذ انتقل حكمها فتكون رخصة، لأنه ثبت على خلاف علة شرعية لوجود معارض راجح.

* **قوله: وظاهر ذلك أن الرخصة ليست من خطاب الوضع**: أي ويظهر من تقسيم الرخصة إلى ثلاثة أقسام: واجب، ومندوب، ومباح، أن الرخصة تكون من أوصاف الحكم التكليفي فلا تكون خطاباً وضعياً.

والصواب أنها من الأحكام الوضعية، لأن كون الشيء رخصة أو عزيمة هذا أثر للحكم التكليفي، فيكون معرفاً به، وآثار الحكم التكليفي ليست حكماً تكليفاً لكنها آثار لـه، فتكون من خطاب الوضع، كما قلنا في الصحة والفساد: أنها من آثار خطاب التكليف.

*****

المحكوم فيه: الأفعال

الإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره.

---

* **قولـه: المحكوم فيه**: هذا ركن من أركان الحكم، تقدم معنا الحاكم، والحكم، ونتكلم هنا عن المحكوم فيه وهو الذي يقع عليه الحكم.

والأحكام الشرعية لا تكون إلا للأفعال، فلا يصح أن نحكم على الذوات، مثال ذلك لو قلنا: ما حكم العمود؟

نقول: العمود ذات، فلا يصدق عليه حكم، وإنما نقول: ما حكم بناء العمود؟ ما حكم الاستناد إلى العمود؟ ونحو ذلك.

فإن قال قائل: إن الله عز وجل يقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] والأمهات ذوات؛ فإننا نقول: التحريم ليس منطلقاً للذات، وإنما هو منطلق إلى الفعل، فقال بعضهم: نقدر فعلاً مناسباً كالوطء؛ وقال جماعة: نقدر عموم الأفعال إلا ما استثناه دليل؛ والحنفية يقولون: هو مجمل، لأن التحريم هنا جاء مضافاً إلى ذات، والتحريم لا يكون في الذوات.

* **قوله: الإجماع على صحة التكليف في المحال لغيره**: المحال ثلاثة أنواع:

الأول: محال لذاته. مثاله: الجمع بين الضدين، بأن أقول مثلاً: اجلس وقم - في نفس الوقت - هذا محال لذاته، ولا يقع التكليف به شرعاً، لكن هل يمكن عقلاً أن يُكلف الله به؟ الأشاعرة يقولون: يمكن أن يكلف به. والجمهور يقولون: لا يمكن أن يكلف به.

الثاني: المحال لتعلق علم الله بأنه لا يقع، فهذا يقع التكليف به بالإجماع، مثال ذلك: إيمان أبي لهب، لا يقع لأن الله قد حكم عليه بالنار، ومع ذلك هو مكلف بالإسلام وهنا التكليف ممكن في حالة الفعل لتعلق علم الله بعدم وقوعه

وفي صحة التكليف بالمحال لذاته قولان.

لأن آلة الاختيار موجودة عنده، والأدلة قائمة، والذهن يمكن أن يستثمر هذه الأدلة.

النوع الثالث: المحال لعدم آلته، مثاله: تكليف المقْعَد بالقيام، وتكليف الإنسان بالطيران، فاستحالته هنا ليس لذاته ولا لتعلق علم الله بعدم وقوعه، وإنما لعدم آلته، فالجمهور يقولون: أنه لا يقع التكليف به. والأشاعرة يقولون: يقع التكليف به.

فقول المؤلف: الإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره: فيه إجمال، فإن كان المراد بلفظة: المحال لغيره، المحال لتعلق علم الله بعدم وقوعه، فهذا صحيح؛ وإن كان المراد بها، المحال لعدم آلته، فهذا لم يقع عليه الإجماع. فكلام المؤلف مجمل يحتمل المعنيين، ويحتاج إلى تفصيل، لأن المحال لذاته قسمان: أحدهما وقع الإجماع عليه، والآخر لم يقع الإجماع عليه.

* **قوله: وفي صحة التكليف بالمحال لذاته قولان:** حكي عن بعض الأشاعرة الخلاف في هذه المسألة؛ والجماهير على عدم جواز التكليف به.

مثال هذه المسألة: الجمع بين الضدين، والأشاعرة مختلفون في حكاية هذا القول، فمن الأشاعرة من يرى هذا الرأي، وحكى بعضهم الإجماع على عدم وقوع التكليف بالمحال لذاته. والدليل على عدم وقوعه قوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ونحو ذلك من النصوص.

ولابد من التفريق بين مسألة جواز التكليف بالمحال لذاته التي يحكى فيها الخلاف، ومسألة عدم وقوع التكليف بالمحال لذاته التي يحكى فيها الإجماع، فالأولى مسألة عقلية، والثانية مسألة شرعية محضة؛ وسبب خلاف الأشاعرة

....

أنهم يرون أن الاستطاعة إنما تكون حال الفعل لا قبله، ومن ثم فإن الإنسان يكلف بما لم يفعله بعد وهو غير مستطيع له. والجمهور على أن من الاستطاعة ما يكون قبل الفعل، فهما نوعان للاستطاعة: قبل الفعل، وحين فعله.

مسألة: الأكثر على أن الحصول الشرعي ليس شرطاً في التكليف، ....

* **قوله: مسألة:** هذه مسألة تكليف الكفار بالفروع، هل الكفار مكلفون بفروع الإسلام أو ليسوا مكلفين بها؟

وقع الإجماع على أن الكفار مخاطبون بأصل الإسلام، وأصل الإسلام هو الشهادتان، هذا وقع الإجماع عليه؛ واختلفوا في تكليف الكفار بفروع الإسلام مثل الصلاة، الزكاة، الحج.

فذهب الجمهور إلى تكليف الكفار بفروع الإسلام، واستدلوا على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] قالوا: الناس تشمل المؤمن والكافر؛ ولقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢ - ٤٣] فعاقبهم زيادة على عقوبة كفرهم عقوبة أخرى على ترك الصلاة مما يدل على أنهم مكلفون بالصلاة.

وقال الحنفية: بأنهم غير مخاطبين بفروع الإسلام وإنما يخاطبون بأصل الإسلام فقط. قالوا: لأنها لا تصح منهم الفروع أثناء الكفر، ولا يؤمرون بقضائها بعد الإسلام، فدل ذلك على عدم تكليفهم بها؛ فإنه لو وجد عندك كافر فإنك لا تطالبه بأداء الصلاة حال كفره وإذا أسلم لا تطالبه بقضاء الصلوات الماضية، قالوا: فدل ذلك على عدم تكليفه؛ لكن ليس معنى القول بتكليفه، أحد هذين الأمرين، وإنما معناه، هل يعاقب زيادة عقوبة في الآخرة على تركه هذه الأمور؟.

والقول الثالث: أن الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر قالوا: لأن النواهي لا يشترط لها نية، أما الأوامر، فلا يصح مخاطبة الكفار بها، لأن الكفار لا تتمحض لهم نية العبادة، فلا يخاطبون بالأوامر.

وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع.

وقال طائفة: بأن الكافر الأصلي مخاطب بفروع الإسلام، بخلاف المرتد؛ لأن المرتد يقتل.

وقال آخرون: المرتد مخاطب لأنه لو ارتد في آخر الحول أخذت منه الزكاة.

وقال آخرون: الكفار مخاطبون بفروع الإسلام إلا الجهاد، إذ كيف يؤمر بمقاتلة نفسه.

إذا تقرر هذا فما هو سبب الخلاف في المسألة؟

قال بعض أهل العلم: إن سبب الخلاف هو مسألة: هل حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف، أو ليس كذلك؟

وهذا المنزع ليس صحيحاً، وليس هو سبب الخلاف، بدلالة أن المرء الـمُحْدث غير المتطهر يخاطب بالصلاة، مع كونه لم يتوفر فيه الشرط الشرعي وهو الطهارة، فدل ذلك على أن هذا ليس سبباً صحيحاً.

وقوله هناك: الأكثر على أن الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف؛ ليس صحيحاً أن هذا هو قول الأكثر فقط بل هو قول الجميع، بدلالة أن المحدث مخاطب بالصلاة في الإجماع.

* **قوله: وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع:** أي أن مسألة صحة اشتراط الأمر الشرعي للتكليف عقدت من أجل الحديث عن مسألة تكليف الكفار بالفروع، فكأنه يرى أنها منشأ الخلاف وسببه؛ نقول: هذا المنزع ليس صحيحاً، بدلالة أن الحنفية الذين يقولون بأن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام يقولون: المحدث مخاطب بالصلاة، فليس هذا هو سبب النزاع، وليست هذه المسألة السابقة مفروضة في تكليف الكفار بالفروع.

والصحيح عند أحمد وأكثر أصحابه الوقوع، كالإيمان إجماعاً، خلافاً لأبي حامد الإسفرائيني وأكثر الحنفية مطلقاً، ولطائفة في الأوامر فقط، ولأخرى فيما عدا المرتد، وأخرى فيما عدا الجهاد.

---

* قوله: **والصحيح عند أحمد وأكثر أصحابه الوقوع**: يعني أن الكفار يخاطبون.

* قوله: **كالإيمان إجماعاً**: يعني أن الكفار يخاطبون بالإيمان بالإجماع، وهذا القول أو هذه العبارة على طريقة المرجئة، الذين يقصرون الإيمان على الاعتقاد دون العمل، ولكن نحن نقول: الإيمان قول، وعمل، واعتقاد، فيدخل فيه الفروع، ففروع الإسلام جزء من الإيمان. وكان الأولى أن يقول: كأصل الإسلام، أو الشهادتين، بالإجماع.

* قوله: **خلافاً لأبي حامد الإسفرائيني وأكثر الحنفية مطلقاً**: يعني أن هؤلاء يقولون: إن الكفار لا يخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً، سواء الأوامر أو النواهي، سواء المرتد أو غير المرتد.

* قوله: **ولطائفة في الأوامر فقط**: يعني وخلافاً لطائفة أخرى يقولون: الكفار مخاطبون بالنواهي كتحريم شرب الخمر، لكنهم ليسوا مخاطبين بالأوامر كالصلاة.

* قوله: **لأخرى فيما عدا المرتد**: يعني وخلافاً لطائفة أخرى، يقولون: المرتد مخاطب بفروع الإسلام، وغير المرتد لا يخاطب بفروع الإسلام.

* قوله: **وأخرى فيما عدا الجهاد**: يعني وخلافاً لطائفة أخرى.

وفائدة هذه المسألة هو في الآخرة فقط، وليس لها ثمرة في الدنيا، هل يعاقب

....

الكفار عقوبة زائدة على ترك فروع الإسلام، أو لا يعاقبون إلا على ترك أصل الإسلام وهو الشهادتان؟.

والخلاف فيها مع المرجئة، فهم يقولون: إن الكفار لا يخاطبون بفروع الإسلام، لأن الكفر على مرتبة واحدة عندهم، كما أن الإيمان على مرتبة واحدة عندهم. قالوا: لأن الكفر هو الجحد، والجحد رتبة واحدة.

والصواب أن الكفر ليس على رتبة واحدة، بدلالة أن النار ليست على رتبة واحدة، ويدل على هذا قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [التوبة: ٣٩] فجعل الكفر فيه زيادة، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا﴾ [النساء: ١٣٧] فدل على أن الكفر فيه زيادة.

مسألة: لا تكليف إلا بفعل ومتعلَّقه في النهي كفُّ النفس. وقيل: ضد المنهي عنه. وعن أبي هاشم العدم الأصلي.

مسألة: الأكثر ينقطع التكليف حال حدوث الفعل خلافاً للأشعري.

---

* **قوله: لا تكليف إلا بفعل:** التكليف يكون بالأفعال، ومن ضمن الأفعال التروك، فالتروك فعل. وبعض الفقهاء يقولون: التكليف بالفعل والترك، وبعضهم يقولون: لا تكليف إلا بفعل، ويجعلون الترك جزءاً من الأفعال.

* **قوله: ومتعلقه في النهي كف النفس:** فكف النفس هذا ترك، وهو فعل.

* **قوله: وقيل: ضد المنهي عنه:** يعني وقيل: إن متعلق التكليف في النهي فعل ضد المنهي عنه، وهذا قول بعض المعتزلة والشافعية، يقولون: إن المراد بالنهي هو فعل ضد من أضداد المنهي، فحينئذ يكون ضد المنهي واجباً، وهذا رأي الكعبي من المعتزلة في المباح، لأنه قال: لا يوجد مباح في الشريعة، لأن المباح يترك به الحرام فيكون واجباً. وتقدم نقد هذا القول.

* **قوله: وعن أبي هاشم:** أبو هاشم الجبائي يرى أن متعلق التكليف في النهي هو العدم الأصلي وهو انتفاء الفعل مع قطع النظر عن التلبس بضد المنهي عنه؛ لكن الصواب أن متعلق النهي هو الترك وكف النفس، ويدل على هذا أن المرء يثاب على الترك وكف النفس، ولو كان متعلق النهي هو العدم الأصلي لما أثيب عليه العبد.

* **قوله: الأكثر ينقطع التكليف...:** هذه مسألة الاستطاعة ـ مسألة التكليف.

يقول الأشعري: العبد ليس له أي تصرف في فعله لا قبل حدوثه ولا بعد حدوثه، وإنما هو يحدث من قِبَلِ الله تعالى، فحينئذ الاستطاعة عند الأشعري:

....

إقدار الله للعبد في أثناء الفعل، وليس هناك استطاعة قبل الفعل، والاستطاعة عنده: هي توفيق الله للعبد أن يفعل الفعل، وعند المعتزلة: أن الاستطاعة تكون قبل الفعل، لأن العبد يخلق فعل نفسه عندهم، فليس هناك استطاعة أثناء الفعل، بمعنى التوفيق.

ونحن نقول: الاستطاعة تشمل الأمرين، استطاعة العبد قبل شروعه في الفعل وقدرته قبل الشروع في الفعل، وهذا شرط في التكليف، قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦] والقدرة المقارنة للفعل بتوفيق الله عز وجل وهي المرادة بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ﴾ [هود: ٢٠] وليست شرطاً في التكليف، وكلاهما يدخل في مفهوم الاستطاعة، وحينئذ التكليف عندنا هو بفعل العبد وليس التكليف بتوفيق الله، وفعل العبد ينقطع حال حدوث الفعل؛ أما الأشعري فيقول: التكليف هو أثناء الفعل لأنه وقت الاستطاعة، يعني حال حدوث الفعل.

وحينئذ يكون التكليف عند الأشعري هو حال الحدوث فقط، وأما عند الجمهور؛ فإنه قبل حدوث الفعل، ويكون تكليفاً حقيقة وليس مجرد إعلام بتكليف الشارع، وبعد حصول الفعل ينقطع التكليف كما سيأتي أن من شروط الفعل المكلف به أن يكون معدوماً.

وأما حال حدوث الفعل فهل ينقطع التكليف؟

نسب المؤلف للأكثر أنه ينقطع خلافاً للأشعري، والأظهر أن التكليف لا ينقطع إلا بعد فراغ الفعل لأنه مطلوب للشارع فلا زال الطلب متعلقاً به حال حدوثه؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (بل هو مقدور ومراد في الحالين).

مسألة: شرط المكلف به أن يكون معلوم الحقيقة للمكلف. معلوم كونه مأموراً به معدوماً عند الأكثر.

---

* **قوله: شرط المكلف به أن يكون معلوم الحقيقة للمكلف:** يشترط في الفعل المكلف به ثلاثة شروط:

الشرط الأول: تقدم معنا وهو أن يكون الفعل المكلف به مقدوراً للعبد فلا يقع التكليف بالمحال.

الشرط الثاني: العلم بالفعل المكلف به، وهو على نوعين:

الأول: أن يعلم حقيقته و يتصوره. مثلاً: قبل أن تصلي تعرف كيف تصلي.

الثاني: العلم بأن ذلك الفعل مأمور للشارع، فتعلم أن الشارع قد أمرك بالصلاة.

الشرط الثالث: أن يكون معدوماً، يعني أنك تكلف به قبل حصوله، فإذا حصل لا يقال: صل العشاء التي قد صليتها قبل ذلك، لأن الفعل وهو صلاة العشاء قد حصل منك، فحينئذ لا يمكن أن تفعل العشاء التي قد صليتها، قد تؤدي صلاة عشاء أخرى، لكن صلاة العشاء الأخرى هذه معدومة، أما أن تفعل نفس الفعل الذي فعلته سابقاً فهذا محال، خلافاً لبعض الأشاعرة.

وتقدم معنا أن التكليف لا ينقطع حال حدوث الفعل فيصح أن يقارن الأمرُ الفعلَ حال وجوده، ولذلك لم يشترط بعض الأصوليين هذا الشرط، قال شيخ الإسلام: (وهذا القول أجود).

المحكوم عليه:

مسألة: شرط التكليف: العقل وفهم الخطاب ذكر الآمدي اتفاق العلماء

المراد بالمحكوم عليه: المكلف، وهذا الفصل معقود لمعرفة من الذي يدخل تحت التكليف، ومن الذي لا يدخل تحت التكليف؟

وتقدم معنا أن التكليف للعلماء فيه ثلاثة اصطلاحات:

الأول: أنه الإلزام بالخطاب، فحينئذ لا يدخل في التكليف إلا الواجب والحرام.

والثاني: أن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي، فيشمل الواجب والمندوب ويشمل المحرم والمكروه، ولا يشمل المباح.

والثالث: بأن التكليف هو مقتضى خطاب الشارع، وبذلك يشمل الأحكام التكليفية الخمسة.

وعلى هذا يترتب عدد من المسائل منها: مسألة تكليف المميز، فالمميز يندب إلى بعض الأشياء مثل الصلاة والصيام، لكنها لا تجب عليه، هل المميز مكلف؟ إن قلنا: التكليف يقتصر على الواجب والحرام؛ فإن المميز ليس بمكلف لأنه لا يجب عليه شيء ولا يحرم منه شيء، وإن قلنا: التكليف يشمل المندوب والمكروه؛ فالمميز يندب له فعل الطاعات من الصلاة والصيام ونحوها، فعلى هذا المنهج يكون المميز مكلفاً.

* **قوله: شرط التكليف:** شروط التكليف نوعان:

الأول: شروط متعلقة بالفعل المكلف به، وقد سبق بيانها.

الثاني: شروط متعلقة بالشخص المكلف ـ المحكوم عليه ـ وهذا بيانها:

* **قوله: العقل وفهم الخطاب:** هذا أول شروط التكليف المتعلقة بالشخص

وذكر غيره: أن بعض من جوز المستحيل قال به لعموم الابتلاء. فلا تكليف على مجنون وطفل على الأكثر.

المكلف: العقل وفهم الخطاب، ولابد منهما معاً، فإن المرء إذا كان عاقلاً لكنه لا يفهم الخطاب فإنه لا يكلف، فالنائم عاقل ولا يقال إنه مجنون، لكنه لا يفهم الخطاب، وبالتالي لا يكون مكلفاً لعدم تحقق هذا الشرط فيه، ولا يكفي فهم الخطاب عن العقل لأن الصبي المميز يفهم الخطاب، وهو عند الفقهاء غير مكلف لأنه لم يستكمل العقل، ففاته أحد الشرطين، أو أحد الوصفين.

أما المجنون فإنه فاته الوصفان معاً، فإنه لا يعقل ولا يفهم الخطاب، فلا بد في الشرط الأول أن يوجد الأمران معاً، وذكر الآمدي اتفاق العلماء عليه.

* **قوله: وذكر غيره:** يعني غير الآمدي أن بعض من جوز المستحيل قال بتكليف غير العاقل وغير الفاهم، كالتكليف بالمستحيل.

* **قوله: لعموم الابتلاء:** أي أن المراد بالتكاليف هو الابتلاء وكما أن الكبير يبتلى كذلك الصغير والمجنون يبتلى؛ لأن فائدة التكليف عندهم تنحصر في الابتلاء والجمهور يخالفونهم في ذلك كما تقدم.

* **قوله: فلا تكليف على مجنون:** هذا تفريع على الشرط السابق، وليس تفريعاً على القول المذكور، وهذا القول بجواز تكليف المجنون ونحوه تخريج ولم يقل به أحد، وإنما قالوا: بما أنهم يجوزون هناك تكليف المستحيل، فكذلك يخرج على قولهم أنهم يقولون: بتكليف المجنون؛ فقوله: فلا تكليف على مجنون: يعني عند الجمهور.

* **قوله: وطفل:** المراد به غير المميز، والطفل غير المميز غير مكلف باتفاق فلا يتوجه إليه واجب، ولا مندوب، ولا مكروه، ولا حرام، فإن قال قائل: إن

وقيل: بلى، كسكران على نص إمامنا والشافعي، ....

الصبي غير المميز يصح حجه، بدلالة حديث التي رفعت صبياً، وقالت: ألهذا حج؟ قال: « **نعم ولك أجر** »[1] فيقال: هذا الخطاب موجه إلى وليه وليس موجهاً إليه، وحينئذ لا يكون مكلفاً، وإنما يؤجر لتعلق فعل العبادة بفعله، كما أنه يؤجر بالزكاة، فإن قال قائل: إن المجنون والطفل هل تجب عليهما الزكاة؟

قلنا: قال الحنفية: لا تجب عليهما الزكاة، لأنهما غير مكلفين. وقال الجمهور تجب الزكاة في مالهما؛ لأن الزكاة ليست من خطاب التكليف وإنما هي من خطاب الوضع، فهو من الشرط، فمن ملك نصاباً، وجبت فيه الزكاة، وهو لا يخاطب بإخراج الزكاة وإنما المخاطب بإخراجها في الحال هو الولي، فإن أخرجها وإلا وجب على الطفل بعد بلوغه أن يخرج الزكاة السابقة.

* **قوله: وقيل بلى:** يعني أن هناك خلافاً بين العلماء في مسألة اعتبار المجنون والطفل من أهل التكليف.

* **قوله: كسكران:** يعني أن السكران وقع الخلاف فيه، فبعض من رأى جواز تكليف السكران قاس عليه المجنون؛ والسكران إن كان يميز بين الأعيان تمييزاً كاملاً فإنه مكلف، وحكي الاتفاق على ذلك لأنه عاقل يفهم الخطاب، وكذا إن كان معذوراً في سكره فإنه غير مكلف، أما إن كان لا يميز تمييزاً كاملاً وهو غير معذور فإنه وقع الخلاف بين العلماء هل هو مكلف أو لا؟

* **قوله: على نص إمامنا والشافعي:** ظاهر هذه العبارة بأن الإمام أحمد يقول: إن السكران مكلف وكذلك الشافعي، وقد أخذوا هذا مما ورد عن الإمام

---

(١) أخرجه مسلم (١٣٣٦).

خلافاً لابن عقيل وأكثر المتكلمين، ومغمى عليه نصاً.

أنه يقول بوقوع طلاق السكران، وبأن السكران يقتل وأن السكران يجري عليه قلم الإثم؛ قالوا: فدل ذلك على أنه مكلف، ولكن وقوع طلاق السكران وقتله قصاصاً هذا من خطاب الوضع وبالتالي لا يصح أن يعلق على هذا مخاطبته خطاب التكليف. أي أن يخاطب بأداء الواجبات، وبالانتهاء عن المحرمات. والسكران لا يخاطب بذلك. وحينئذ يتبين لنا أن الإمام والشافعي في حقيقة الأمر لا يريان تكليف السكران، وكونهم صححوا طلاقه وأوقعوا عليه القصاص ونحو ذلك هذا من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف فنسبة هذا القول إلى الإمامين فيها ما فيها.

* **قوله: خلافاً لابن عقيل:** فابن عقيل يرى أن السكران لايكلف.

* **قوله: ومغمى عليه نصاً:** يعني أنه قد ورد عن الإمام أحمد أن المغمى عليه عندهم مكلف نصاً، والإمام أحمد إنما نص على أن المغمى عليه يجب عليه قضاء الصلاة[1] ووجوب القضاء ليس من خطاب التكليف لأنه يخاطب بالصلاة بعد إفاقته ولا يخاطب بالصلاة أثناء إغمائه؛ ولذلك لو أغمي عليه في المذهب أياماً ثم مات، لا يقال: يصوم عنه وليه، ولا يقال: يطعم عنه؛ فدل ذلك على أن المغمى عليه ليس مكلفاً في المذهب، وكونه يجب عليه قضاء الصلاة وقضاء الصيام هذا من خطاب الوضع، لأن القضاء من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف؛ والمغمى عليه قد اختلف فيه هل يلحق بالنائم، أو يلحق بالمجنون؟.

---

(١) انظر الكافي في فقه الأمام أحمد(١/٩٤).

....

عند الحنابلة أن المغمى عليه يلحق بالنائم، فحينئذ يجب عليه قضاء الصلوات والصيام[1].

وعند مالك[2] والشافعي[3] أن الإغماء يلحق بالجنون، لأنه لا يفيق إذا أوقظ، وبالتالي لا يجب عليه قضاء الصلوات.

وعند أبي حنيفة التفريق بين الإغماء لمدة يوم فأقل فيلحق بالنوم، أما إذا كان الإغماء أكثر من يوم فإنه يلحق بالجنون، لأن النوم لا يتجاوز اليوم، فإذا كان الإغماء أقل من يوم ألحق بالنوم[4].

وقول أبي حنيفة في هذه المسألة من أقوى الأقوال، لأن الإغماء لمّا شابه النوم ألحق به، ولما شابه الجنون في طوله ألحق به، ويترتب عليه قضاء الصلاة. فإن قلنا: الإغماء نوم، فإنه يجب على المرء أن يقضي الصلوات التي أغمي في وقتها، وقد استدل أحمد على هذا بعدد من الأدلة منها أن الإغماء يجوز على الأنبياء، والجنون لا يجوز عليهم، واستدل عليه بأن عمار بن ياسر رضي الله عنهما أغمي عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء فأفاق نصف الليل فقضى هذه الصلوات[5] لكن القضاء هنا قد لا يدل إلا على الاستحباب عندهم، فإنه يدل على المشروعية سواء كان مستحباً أو كان واجباً ولا يدل على الوجوب.

---

(١) انظر الكافي(١/٩٤).

(٢) انظر المدونة الكبرى(١/٩٣).

(٣) انظر الأم(٧/٢٨٧).

(٤) انظر الحجة (١/١٥٤).

(٥) أخرجه الدارقطني(٢/٨١) والبيهقي(١/٣٨٨)

ولا تكليف على مميز عند الأكثر كالنائم، وناسٍ.

* **قولـه: ولا تكليف على مميز:** يعني أن الصبي إذا كان مميزاً فإنه لا يكون مكلفاً، وحد التمييز اختلف فيه على ثلاثة أقوال: قيل: سبع سنوات؛ لحديث: «**مروا أبناءكم بالصلاة لسبع**»[1]. وقيل: ست. وقيل: لم يرد في الشرع تحديد له فالعبرة في ذلك بالقدرة على فهم الخطاب ومعرفة رد الجواب. وهذا القول أولى لأنه هو الذي يصدق عليه لفظ التمييز.

* **قولـه: عند الأكثر:** يعني أن الأكثر يرون أن المميز ليس مكلفاً، والقول الثاني: بأنه مكلف، والخلاف في هذا منشؤه في حقيقة التكليف فإن قلنا: التكليف هو الوجوب والتحريم فقط، فإن المميز لا يخاطب بوجوب ولا بتحريم. وإن قلنا: التكليف يشمل الندب والكراهة، فالمميز مكلف لأنه يندب إلى فعل بعض الأمور وبعض الأفعال.

* **قولـه: كالنائم:** يعني أن النائم ليس مكلفاً فلا يخاطب أثناء نومه. أما تعلق القضاء بفعله، يعني لو نام عن صلاة فإنه يؤمر بقضائها بعد استيقاظه، نقول: هو لا يخاطب بالقضاء إلا بعد استيقاظه، والخطاب بالقضاء هذا من خطاب الوضع، والكلام عن خطاب التكليف فهو حال النوم لا يؤمر بفعل صلاة، ولا ينهى عن فعل شيء لأنه لا يفهم الخطاب ومن ثم فهو غير مكلف.

* **قولـه: وناسٍ:** يعني أن الناسي ليس مكلفاً، والمراد أنه ليس مكلفاً بما نسيه، فهو مكلف بالأمور التي لم ينسها، أما ما نسيه فإنه غير مكلف به وقد رأى بعض الفقهاء إلحاق الناسي بشروط التكليف المتعلقة بالفعل المكلف به،

---

(١) أخرجه أحمد (٢/١٨٧) وأبو داود(٤٩٥).

وعن إمامنا: تكليفه لفهمه. وعنه: كلف المراهق، واختاره ابن عقيل.

فيلحق باشتراط أن يكون الفعل المكلف به معلوماً، قالوا: لأن الناسي يكلف بغير ما نسي، وحينئذ يكون مكلفاً إلا في فعل واحد وهذا القول أقوى.

* **قولـه: وعن إمامنا تكليفه لفهمه:** يعني ورد عن الإمام أحمد رواية أخرى بأن المميز مكلف لكونه يفهم الخطاب.

* **قولـه: وعنه كلف المراهق:** هذه رواية ثالثة عن الإمام أحمد: أنه يكلف المراهق؛ والمراد بالمراهق من قارب بلوغ الحلم، فإنه حينئذ يكلف هذا على الرواية الثالثة. وسبق أن الخلاف هنا مبني على حقيقة التكليف.

مسألة: المكره المحمول كالآلة غير مكلف عند الأكثر، خلافا للحنفية. وهو مما لا يطاق وذكر بعض أصحابنا عنا كالحنفية، وبالتهديد والضرب مكلف عند أصحابنا والشافعية خلافاً للمعتزلة.

---

* **قوله: المكره المحمول كالآلة غير مكلف عند الأكثر**: هذه مسألة المكره، هل هو مكلف، أم لا؟ نقول: الإكراه نوعان:

النوع الأول: إكراه ملجئ؛ وهو الذي لا يكون للعبد فيه أي اختيار، كمن يُلقى من شاهق، هذا يسمى إكراهاً ملجئاً، فيكون كالآلة، فهذا المكره غير مكلف ولا يطالب بفعل شيء لفقده الاختيار، وهذا مذهب الجمهور من أهل السنة والمعتزلة، والأشاعرة يقولون: يجوز تكليفه؛ لأنهم يجيزون التكليف بما لا يطاق، ولأن المراد بالاستطاعة عندهم الاستطاعة حال الفعل، وكثير من الحنفية ذهبوا مذهب الماتريدية، والماتريدية في كثير من المسائل يوافقون الأشاعرة ومنها هذه المسألة؛ ولذلك تجد كثيراً من الأشاعرة عند بحث هذه المسألة لا يذكرون هذا القسم وينتقلون إلى القسم الآخر، مثل ما فعل الغزالي في المستصفى وتابعه ابن قدامة ولم ينتبه لهذا.

النوع الثاني: الإكراه الذي لا يسقط الاختيار بالكلية، وعبر عنه المصنف بقوله: **وبالتهديد والضرب مكلف**: كالإكراه بالقتل، كأن يقال له: اقتل فلاناً وإلا قتلناك، أو بالضرب، اضرب فلاناً وإلا ضربناك، وهذا إكراه غير ملجئ، عند الجمهور، والمكره في هذا القسم مكلف عند الجمهور من أهل السنة والأشاعرة؛ والمعتزلة يقولون: بأنه لا يكلف لأنه حينئذ لا يستطيع غير فعل ما أكره عليه وهذا ليس صحيحاً؛ لأن لديه القدرة على الفعل وتركه، هو يستطيع قتل هذا الشخص ويستطيع تركه؛ وهذا مبني على قولهم: بأن العبد

....

يخلق فعل نفسه وأن المراد بالاستطاعة هو الاستطاعة السابقة للفعل؛ وعند أهل السنة أن الاستطاعة تطلق على شيئين: ما كان قبل الفعل وما كان مقارناً للفعل.

والحنفية يقسمون المكره تقسيماً آخر، فيقولون المكره الملجئ هو المهدد بالقتل أو فوات عضو، والمكره غير الملجئ هو المهدد بالضرب أو الحبس وهو في هذين الحالين مكلف، ويسمون المكره الذي زال منه الاختيار كمن ألقي من شاهق مضطراً، قالوا: ولا نسميه مكرهاً ملجئاً، والخلاف بين الحنفية والجمهور في التسمية فقط.

ويلاحظ أن قولنا: إن المكره مكلف لا يعني تكليفه بمقتضى الإكراه أو بضده، فإنه إن أكره على موافقة الأمر الشرعي فإنه يكلف به ولا يؤجر إلا إذا نوى بذلك التقرب لله تعالى كمن أكره على فعل الصلاة.

أما إن أكره على مخالفة الأمر الشرعي فإن كان الأمر الشرعي أعظم من موجب الإكراه فإنه يمتثل الأمر الشرعي ولا يوافق ما أكره عليه كمن قيل له: اقتل عشرة وإلا قتلناك، فلا يحل له قتلهم، أما إن كان أثر الإكراه أعظم فإنه يفعل ما أكره عليه كمن قيل له: أتلف عشرة ريالات من مالك وإلا قتلناك، فيخالف الأمر الشرعي الوارد بالنهي عن إتلاف المال، لكون هذا الإتلاف أقل ضرراً من القتل.

ولا بد أن يكون الإكراه قد وجدت فيه شروط اعتباره بأن يغلب على الظن فعل التهديد عند عدم فعل المكْرَه عليه، مع قدرة المكْرِهِ على فعل ذلك التهديد، وعدم قدرة المكْرَهِ - الذي وقع عليه التهديد - دفع الإكراه إلا بفعل ما أكره عليه.

مسألة: تعلق الأمر بالمعدوم بمعنى طلبه إلقاء الفعل منه حال عدمه محال باطل بالإجماع. أما بمعنى تقدير وجوده فجائز عندنا خلافاً للمعتزلة.

---

* **قوله: تعلق الأمر بالمعدوم:** هذه مسألة مترتبة على الكلام النفسي فإن الأشاعرة يقولون نثبت لله صفة الكلام، والمراد بالكلام عند الأشاعرة: المعنى النفسي القديم، فالله عندهم قد تكلم في الأزل ثم لم يعد يتكلم بعد ذلك.

واعترض عليهم المعتزلة فقالوا: حينئذ يكون الله عز وجل قد خاطب الناس وكلفهم قبل أن يوجدوا فكيف يخاطب المعدوم، ومخاطبة المعدوم سفه ينزه الله عنه.

وقام الأشاعرة بالتفريق بين المسألتين، فقالوا: مخاطبة المعدوم بمعنى أنه يطلب منه فعل الصلاة حال كونه معدوماً، هذا ممنوع بالاتفاق، إذ لا يوجد أحد يقول: أنا أخاطب حفيد حفيدك بإيجاد الصلاة الآن لأنه لم يوجد بعد، وهذا ليس فيه إشكال لأنه محال عقلاً، ومخاطبة المعدوم بإيجاد الفعل حال عدمه هذا باطل بالاتفاق؛ أما مخاطبة المعدوم بإيجاد الفعل حال وجوده، فقد قال المعتزلة: هذا محال؛ لأن الخطاب لا يسمى خطاباً إلا إذا كان بين اثنين، وحينئذ المعدوم لا يخاطب.

وقال الأشاعرة بإمكانه، فيصدر من المتكلم حال عدم المخاطب، فإذا وجد المخاطب صدق عليه الخطاب وانطلق إليه وطلب منه فعل التكليف، كما لو كتبت وصية لذريتك الذين يوجدون بعد مائة سنة؛ ومبنى هذه المسألة كما قلنا هو قول الأشاعرة بأن المراد بالكلام هو الكلام النفسي القديم.

واعترض عليهم بأنه يلزم عليه أن يكون المعدوم مخاطباً حال عدمه، والخطاب لا يكون إلا لموجود.

....

والمعتزلة يقولون: صفة الكلام متجددة، لكنها صفة مخلوقة، فهي أمر مخلوق فالكلام أمر مخلوق، فقولهم: كلام الله؛ كقولنا: ناقة الله، وكعبة الله.

والصواب في هذا: أن كلام الله صفة حقيقية، وأن كلام الله ليس مخلوقاً وإنما هو صفة من صفات الله، وأن صفة الكلام وإن كانت قديمة النوع لكن لها آحاداً تحدث وتوجد بعد ذلك، بدلالة عدد من النصوص منها قوله عز وجل: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] فلو كان الله لم يسمع قولها بعد، لكان كلام الله مخالفاً للحقيقة والواقع، لأن سمع فعل ماض يدل على أنه قد وقع، وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ حصل بعد كلامها، مما يدل على أن هذه الآية إنما تكلم الله بها، بعد كلام هذه المرأة، والنصوص في هذا متواترة ومن هنا فإن اعتراض المعتزلة على الأشاعرة لا يلزمنا.

إذا تقرر هذا فإن المعدوم عندنا لا إشكال في أن الشارع لم يخاطبه استقلالاً وإنما قد يخاطبه تبعاً، فنحن قد خوطبنا بالآيات القرآنية تبعاً للموجودين في حال نزول النص، أو في عهد النبوة، فهنا المعدوم لم يخاطب استقلالاً، وإنما خوطب تبعاً، وهذا لا مانع منه لا عقلاً ولا شرعاً؛ كما أنني أقول: أوصي أولادي بكذا وكذا، وأولادي قد وجد بعضهم والبقية لم يوجدوا، والكلام يكون شاملاً للجميع.

مسألة: الأمر بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه، صحيح عندنا، خلافاً للمعتزلة والإمام.

* **قوله: الأمر بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه، صحيح:** مثال هذه المسألة أن أقول لك: إذا ظهرت الشمس من المغرب فافعل كذا، وقد علم المتكلم أن هذا المكلف لا يدرك وقت ظهور الشمس من المغرب، فهنا أمر بما علم الآمر أن المأمور لا يتمكن من فعله، فهنا أمر بفعل مربوط بشرط، وقد علم الآمر أن هذا الشرط لا يتحقق، وهذا يجيزه الجمهور ـ أهل السنة والأشاعرة ـ قالوا: لأنه قد يقصد بالتكليف الابتلاء والاختبار، وحينئذ لا يمتنع أن يخاطب الله عز وجل العبد بما يعلم أنه لا يدرك شرطه اختباراً له هل يقبل أو يعارض ويمتنع؛ بينما المعتزلة يقولون: الفائدة من التكليف هي مصلحة العبد فقط، فإذا كان الشارع يعلم أن العبد لن يدرك الشرط فحينئذ لا فائدة من تكليفه.

وترتب على هذا مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل؛ إذ عند الجمهور يجوز أن يكلف العبد بفعل ثم ينسخ قبل أن يتمكن من الفعل. ودليلهم: حديث الإسراء والمعراج[1] فإنه أوجب عليهم خمسين صلاة. والله عز وجل يعلم أنه قبل أن يفعله العباد سينسخ، فهنا نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل.

وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك، لأن من شرط التكليف بالفعل عدم نسخه، ولأن الفائدة من التكليف هي المصلحة ولم تتحقق مصلحة هنا.

بينما يقول الجمهور: إن من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، وحينئذ

(١) أخرجه البخاري(٣٤٩) ومسلم(١٦٣).

....

يمكن أن يكلف بالفعل ثم ينسخ قبل التمكن من فعله؛ لاختبار العبد هل يبادر بالامتثال، أو بإظهار السمع والطاعة، أو لا.

وفائدة التكليف للناس فيها ثلاثة مذاهب:

فالمعتزلة يقولون: فائدة التكليف هي المصلحة مصلحة المكلف.

والأشاعرة يقولون: فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار.

وأهل السنة يقولون: فائدة التكليف ثلاثة أشياء: الابتلاء والاختبار ومصلحة المكلف، وشيء ثالث يعود إلى الله عز وجل من محبته للطاعة ورضاه عن المطيعين ونحو ذلك. والدليل على أن من فائدة التكليف الابتلاء والاختبار قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] أما الدليل على أن من فائدة التكليف مصلحة المكلف: قوله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقوله سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ..﴾ [الأعراف: ١٥٧]. أما الدليل على أن من فائدة التكليف أمور تعود إلى الخالق من رضاه بطاعة المطيعين ومحبته لذلك ورحمته لأهل الإيمان فقوله سبحانه: ﴿وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ...﴾ [الزمر: ٧] وقوله عز وجل: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] وقول النبي ﷺ: «**لله أفرح بتوبة عبده...**» الحديث[1] ونحو ذلك من النصوص.

(١) أخرجه البخاري (٦٣٠٨) ومسلم (٢٧٤٤).

الأدلة الشرعية:

الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وسيأتي بيان غيرها إن شاء الله تعالى.

الأصل: الكتاب.

والسنة مخبرة عن حكم الله. والإجماع مستند إليهما. والقياس مستنبط منهما.

---

* **قوله: الأدلة الشرعية الكتاب والسنة والإجماع والقياس:** ذكر المؤلف فيما تقدم مقدمات أصولية، ثم ذكر مسائل الحكم، وبدأ الآن بالقسم الثاني من أقسام علم الأصول وهو المتعلق بالأدلة الشرعية، وذكر أصول الأدلة الشرعية وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وسيأتي الحديث عن كل واحد منها كما سيأتي الحديث عن بقية الأدلة الأخرى.

* **قوله: الأصل: الكتاب. والسنة مخبرة عن حكم الله ...:** أي أن الكتاب وهو القرآن المجيد هو أصل الأدلة؛ لما يلي:

أولاً: أنه يدل على غيره من الأدلة، وحجية بقية الأدلة مأخوذة من القرآن.

وثانياً: أن القرآن وافٍ بالأحكام الشرعية قال الله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩] وهذه الأدلة الأخرى لا بد أن تكون لها نوع اتصال بالكتاب، فالسنة تخبر عن أحكام الله عز وجل، والإجماع يستند إلى دليل من الكتاب، أو دليل من السنة، ولا يصح أن يقع الإجماع غير مستند إلى واحد منهما، والقياس هو عبارة عن استنباط للأحكام لمحل لمماثلته لمحل وارد حكمه في الكتاب والسنة، فنقيس على ذلك المحل الذي ورد فيه حكم القرآن والسنة محلاً آخر لم يرد فيه دليل.

الكتاب كلام الله المنزل للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته وهو القرآن.

* **قوله: الكتاب كلام الله المنزل:** هذا تعريف للكتاب، وقوله: كلام الله: لإخراج كلام النبي ﷺ وبقية الأدلة. وقوله: المنزل: المراد به الكتاب الذي بين أيدينا، فإن المعاني النفسية ليست كتاباً وليست بين أيدينا، فكلام الله حقيقة هو ما بين أيدينا من القرآن، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٦] والمسموع هو الذي بين أيدينا.

* **قوله: للإعجاز:** لإخراج الأحاديث القدسية فإنها وإن كانت من كلام الله عز وجل، لكنها ليست منزلة للإعجاز ولم يتحد الله العرب ولا غيرهم بالإتيان بشيء منها ويخرج به الكتب السابقة.

* **قوله: بسورة منه:** لتدخل السور القصيرة فإنها معجزة؛ وقد وقع الخلاف في الإعجاز بآية، والصواب أنها معجزة لكن التعريفات شأنها أن تكون بالمتفق عليه لا المختلف فيه.

* **قوله: المتعبد بتلاوته:** يعني أن القرآن يتعبد بتلاوة ألفاظه، فقراءة القرآن عبادة من أجل العبادات[1]؛ ويخرج بذلك الآيات المنسوخ لفظها.

* **قوله: وهو القرآن:** للرد على بعض الأشاعرة الذين يقولون: إن الكتاب هو الذي بين أيدينا، والقرآن هو ما عند الله عز وجل من المعاني النفسية، وهذا كلام خاطئ؛ بل كلام الله والقرآن والكتاب هو هذا الموجود بين أيدينا وليس

---

(١) كما عند الترمذي (٢٩١٠) وغيره من حديث ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لَا أَقُولُ الم حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ وَلَامٌ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ».

وتعريفه: هو ما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً، دوري.

وقال قوم: الكتاب غير القرآن وهو سهو. والكلام عند الأشعرية مشترك بين الحروف المسموعة والمعنى النفسي. وهو نسبة بين المفردين قائمة بالمتكلم

المعاني النفسية، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨].

فقوله: ﴿هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ إشارة إلى وجوده، ويدل عليه قوله تعالى عن الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَـٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] بعد قولهم: ﴿يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الأحقاف: ٢٩] والمسموع واحد فدل ذلك على أن القرآن هو الكتاب.

* **قوله: وتعريفه هو ما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً دوري:** تعريف الكتاب بأنه ما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً، هذا التعريف لا يصح، لأنه يلزم عليه الدور، وقد عرف الكتاب بهذا التعريف جماعة من أهل العلم منهم الغزالي وابن قدامة وغيرهم من العلماء؛ وذلك لأن وصفه بأنه **(ما نقل بين دفتي المصحف)** هذا لم يثبت إلا بعد وجود الكتاب فالكتاب موجود قبل أن ينقل بين دفتي المصحف، وقبل أن يوجد للمصحف دفتان، وقبل أن يوجد نقل متواتر. فهذه أمور تابعة خارجة عن ذات المعرف وحينئذ لا يصح أن يعرف الكتاب بها.

* **قوله: وقال قوم: الكتاب غير القرآن:** اختلف الناس في حقيقة الكلام فقال المعتزلة: إن الكلام هو الأصوات والحروف فقط.

وقال الأشاعرة: الكلام هو المعاني النفسية فقط.

وعندنا لا اشتراك.

وقال طائفة من الأشاعرة منهم أبو المعالي الجويني: الكلام لفظ مشترك يصدق على المعاني النفسية ويصدق على الأصوات والحروف على سبيل الاشتراك. مثل ما تقول: المشتري للكوكب المعروف، والمشتري للمقابل للبائع.

وأهل السنة يقولون: مسمى الكلام يشمل الأصوات والحروف، ويشمل كذلك المعاني التي تدل عليها هذه الأصوات والحروف؛ كما أنك تقول مثلاً: الإنسان يشمل جسده وروحه؛ هذا على سبيل شمول اللفظ لجميع المعنيين، فكذلك عند أهل السنة الكلام يشمل الأمرين معاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨] فهذا فيه قيد وقرينة وهو قوله: ﴿فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ والخلاف في لفظ الكلام عند إطلاقه وتجرده من القرائن والقيود.

ويدل على ذلك أن مريم عليها السلام قالت: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦] ومع ذلك أشارت لقومها والإشارة لا تكون إلا بعد معنى نفسي، فلم تجعل المعنى النفسي كلاماً، وفي الحديث: «**إن الله تجاوز لي عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم**»[1] فجعل حديث النفس مغايراً للكلام.

* **قوله: وعندنا لا اشتراك:** أي أن الجمهور يخالفون الأشاعرة في مفهوم الكلام، فلا يقولون بأنه مشترك في المعاني النفسية، والأصوات، والحروف، بل يقولون: إن الكلام هو الأصوات، والحروف، وما تدل عليه المعاني فالكلام يشملها، وأما المعاني النفسية فإنها لا تدخل في مفهوم الكلام.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٤٣٦) ومسلم(٢٥٥٠).

قال إمامنا: لم يزل الله متكلماً إذا شاء.

وقال: القرآن معجز بنفسه.

قال جماعة من أصحابنا: كلام أحمد يقتضي أنه معجز في لفظه، ونظمه، ومعناه، وفاقاً للحنفية وغيرهم.

وخالف القاضي في المعنى.

---

* **قوله: قال إمامنا: لم يزل الله متكلماً إذا شاء:** فيه رد على الأشاعرة والمعتزلة، فالمعتزلة يقولون: الله لم يتكلم حقيقة، وليس الكلام من صفات الله عز وجل. والأشاعرة يقولون: الله تكلم في الأزل وبعد ذلك لا يتكلم.

ونحن نقول: الله لم يزل متكلماً متى شاء تكلم سبحانه. والنصوص دالة على ذلك، فمثلاً قوله عز وجل: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] فهنا السماع ما كان إلا بعد أن تكلمت هي بكلامها وجادلت، فكلامه سبحانه إنما كان بعد سماعه وإلا لزم على قول الأشاعرة أن يكون صوت تلك المرأة قديماً أزلياً، وهذا يلزم عليه لوازم شنيعة.

* **قوله: وقال: القرآن معجز بنفسه:** هذه مسألة إعجاز القرآن، هل القرآن معجز بنظمه، أو بنفسه، أو بأخباره؟.

هذا موطن خلاف بينهم، وكلٌ يرى أن الإعجاز في جهة من الجهات، والإمام أحمد كلامه يقتضي أن القرآن معجز بجميع نواحيه، معجز بنفسه، وبنظمه، وبأخباره، وبمعانيه، وأحكامه، وبغير ذلك.

* **قوله: كلام أحمد يقتضي أنه معجز في لفظه ونظمه ومعناه:** قضية الإعجاز والتحدي قد ورد في عدد من النصوص تحدي الناس بالإتيان بمثل هذا

قال ابن حامد: الأظهر من جواب أحمد: أن الإعجاز في الحروف المقطعة باقٍ خلافاً للمعتزلة.

وفي بعض آية إعجاز ذكره القاضي وغيره؛ وفي التمهيد: لا؛ وقاله الحنفية.

وفي واضح ابن عقيل: لا يحصل التحدي بآية أو آيتين.

القرآن[1] والإتيان بعشر سور[2] والإتيان بسورة من مثله[3] قالوا: إن أقل سورة فيها ثلاث آيات، ولذلك قالوا: لم يقع التحدي بآية أو آيتين ولذلك ورد عن أبي حنيفة قوله: بأنه لا تصح الصلاة إلا بثلاث آيات أو بآية طويلة توافق الثلاث آيات[4].

* **قوله الحروف المقطعة:** أي التي في أوائل السور، فإنها من آيات القرآن فتكون معجزة، وقد نسب المؤلف الخلاف للمعتزلة، وآخرون ينسبون الخلاف للأشاعرة كابن مفلح والمرداوي.

* **قوله: وفي بعض آية إعجاز ...:** من أثبت الإعجاز في بعض آية استدل بقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: ٣٤] ومن نفى قال: لا يحدث التحدي إلا بالآية.

* **قوله: لا يحصل التحدي بآية أو آيتين:** قيل: لا إعجاز في الآية، وقيل:

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ..﴾ [هود: ١٣].

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ...﴾ [يونس: ٣٨].

(٤) انظر حاشية ابن عابدين (١/٥٤٧).

مسألة: ما لم يتواتر فليس بقرآن لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثله.

وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم، ....

يحصل بآية طويلة لا قصيرة كقوله: ﴿ ثُمَّ نَظَرَ ﴾ [المدثر: ٢١] وقيل: يحصل بالآية إذا اشتملت على معنى تام، وقيل: هذا الخلاف في التحدي لا في الإعجاز.

* **قوله: ما لم يتواتر فليس بقرآن...:** أي أن ما لم يتواتر فلا يكون قرآناً، هل يؤخذ منه الحكم؟ هذه مسألة أخرى، وهي التي تسمى القراءة الشاذة، والقراءة الشاذة هي القراءة التي لم يحصل فيها نقل بالتواتر، وهذه ليست قرآناً، لأن الجماعات الكثيرة قد رووا القرآن بغير هذه الزيادة، ومثالها قراءة ابن مسعود: "**فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات**" فلفظة: (متتابعات) وردت عند ابن مسعود فقط؛ وغيره من الصحابة لا يروون هذا الحرف، فدل ذلك على أنه لم يتواتر هذا اللفظ، فحينئذ يقال: بأن هذا من القراءة الشاذة، ولذلك قال: إنه ليس بقرآن.

* **قوله: لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثله:** أي أن هذا هو الدليل على أن القراءة الشاذة ليست قرآناً، لأن رواية الواحد بمخالفة رواية أهل التواتر غير مقبولة فإن أهل التواتر رووا القرآن ومعنى روايتهم ألاّ يوجد قرآن غير ما ورد.

* **قوله: وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم:** أي بالنسبة لبسم الله الرحمن الرحيم فإن الجمهور يقولون: إن بسم الله الرحمن الرحيم ليست من الفاتحة، لحديث أبي هريرة ﷺ: « **قسمت الصلاة بيني وبين عبدي، فإذا قال العبد الحمد لله، قال الله: حمدني عبدي...**»الحديث[1] ولم يذكر البسملة؛

---

(١) أخرجه مسلم (٣٩٥) وأبو داود (٨٢١) والترمذي (٢٩٥٣) والنسائي (٢/ ١٣٥ ـ١٣٦)

منعت من التكفير في الجانبين.

وهي بعض آية في النمل إجماعاً، وآية من القرآن عند الأكثر.

ولحديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ: «**كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين**»[1] خلافاً لفقهاء الشافعية، والجمهور يرون أنها آية من القرآن خلافاً للمالكية.

* **قوله: منعت من التكفير في الجانبين:** لو قال قائل: بأن بسم الله الرحمن الرحيم ليست من القرآن، نقول: هو مخطئ لكننا لا نكفره بذلك لأن الشبهة قوية، لمن يرى عدم كون البسملة آية من القرآن، وهكذا المخالف لا يكفر الجمهور بسبب ذلك.

* **قوله: وهي بعض آية في النمل...:** بسم الله الرحمن الرحيم بعض آية في سورة النمل اتفاقاً وقد حصل الإجماع على ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم(٧٧٠) وأبو داود(٧٦٦) وابن ماجه(٨١٢).

مسألة: القراءات السبع متواترة ....

* **قوله: القراءات السبع متواترة...:** القراءات السبع المنسوبة إلى الأئمة السبعة نافع[1] وابن كثير[2] وابن عامر[3] وأبي عمرو بن العلاء[4] وعاصم[5] وحمزة[6]، والكسائي[7]؛ هذه قراءات متواترة، وحينئذ فلا يجوز لنا أن ننكر حرفاً مما ورد في هذه القراءات ولا أن نشنع على شيء من هذه القراءات ولا أن ننفيه؛ لأنها متواترة فهي من القرآن.

هل هذه القراءات السبع هي الحروف السبعة الواردة في حديث: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف**»[8]؟.

---

(١) أبو رويم نافع بن أبي نعيم ـ وأبو نعيم اسمه عبد الرحمن ـ إمام أهل المدينة في القراءة. مات سنة ١٦٩هـ. انظر: الأنساب للسمعاني(٤/٤٢٣) سير أعلام النبلاء(٧/٣٣٦) شذرات الذهب(١/٣٧٠).

(٢) أبو معبد عبد الله بن كثير. إمام أهل مكة في القراءة، أخذ القراءة عن مجاهد وغيره. توفي سنة ١٢٠ هـ. انظر: المنتظم(٧/٢٠٣) معرفة القراء الكبار(١/٨٦).

(٣) أبو عمران عبد الله بن عامر بن يزيد اليحصبي إمام أهل الشام في القراءة. ولد سنة٢١هـ وتوفي سنة ١١٨هـ. انظر: تارخ دمشق(٢٩/٢٧١) معرفة القراء الكبار(١/٨٢) وتقريب التهذيب ص(٣٠٩).

(٤) أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار من أئمة البصرة في القراءات والنحو واللغة، ولد سنة ٦٨هـ ومات سنة ١٥٤هـ. انظر تاريخ دمشق(٦٧/١٠٥) الأنساب(٥/٤٦٨) الوافي بالوفيات(١٤/١١٥).

(٥) أبو بكر عاصم بن أبي النجود الأسدي، شيخ قراء الكوفة، توفي بالكوفة سنة ١٢٩هـ. انظر: المنتظم (٧/٢٧٣) معرفة القراء الكبار (١/٨٨) الوافي بالوفيات(١٦/٣٢٦).

(٦) أبو عمارة حمزة بن حبيب الزيات الكوفي، إمام صدوق صاحب قراءة، عارف بالفرائض والحديث. ولد سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٥٦هـ.

انظر: الأنساب(١/٤٩٩) المنتظم(٨/١٨٨) طبقات الحنفية ص(٥٧٤).

(٧) علي بن حمزة بن عبد الله بن فيروز الكسائي الكوفي الأسدي، شيخ القراء وأحد السبعة وإمام النحاة توفي سنة١٨٩هـ. انظر: تاريخ بغداد(١١/٤٠٣) الوافي بالوفيات(٢١/٤٨).

(٨) أخرجه البخاري(٢٤١٩) ومسلم(٨١٨).

فيما ليس من قبيل الأداء.

مسألة: ما صح من الشاذ ولم يتواتر وهو ما خالف مصحف عثمان نحو: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" ففي صحة الصلاة بها روايتان.

نقول: هي بعض الحروف السبعة وليست جميع الحروف السبعة، فقد تكون حرفاً واحداً، وقد تكون أكثر من حرف لكنها ليست جميع الحروف السبعة.

* **قوله: فيما ليس من قبيل الأداء:** أي طريقة نطق الألفاظ بمقادير المد وكيفية الإمالة وتخفيف الهمزة ونحو ذلك، فهذه الكيفيات هل نقلت عن النبي ﷺ على طريق التواتر، فالجمهور ينفون نقلها متواتراً لاختلاف القراء فيها ولكراهة جماعة من السلف لبعضها كما كره أحمد قراءة حمزة لما فيها من طول المد والكسر، ولا يمكن أن يكره الأئمة صفة منقولة عن النبي ﷺ تواتراً؛ وقد ذهب آخرون إلى أن هذه الصفات متواترة قال ابن الجزري: أول من ادعى عدم تواترها ابن الحاجب، ولم يخالف في ذلك أحد قبله، قال: والصواب أنها متواترة لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة أدائه لأنها صفة لازمة له.

* **قوله: ما صح من الشاذ...:** أي أن القراءة الشاذة وهي التي لم تتواتر، وقد تكون مخالفة لمصحف عثمان، وقد تكون موافقة له، ومثل لها بـ"أيام متتابعات"، هل يصح أن يصلي العبد بها؟

جمهور العلماء على أنه لا تصح الصلاة بها، لأنها ليست من القرآن، وهذا القول هو الصواب، وقد ذكره ابن تيمية[1]. واختار بعض الحنابلة والشافعية أنه تصح الصلاة بها إذا لم يكن فيها تغيير معنى؛ لكن هذا مخالف

---

(١) انظر مجموع الفتاوى(١٣/٣٩٤).

وقال البغوي[1] من الشافعية: هو ما وراء العشرة.

قال أبو العباس: قول أئمة السلف أن مصحف عثمان هو أحد الحروف السبعة لا مجموعها.

للصواب، لأنها ليست بقرآن لعدم تواترها، إذ لو كانت من القرآن لتواترت، فدل ذلك على أنه لا تصح الصلاة بها؛ فإن لم تصح الصلاة بها، فهل يجوز للمسلم أن يقرأ بها في صلاته؟ هذه هي المسألة التي ورد عن أحمد فيها روايتان، وحكي ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز القراءة بها في الصلاة.

* **قوله: وقال البغوي من الشافعية هو ما وراء العشرة:** أي أن الجمهور يجعلون الشاذ من القراءة هو قراءة غير السبعة المتقدمين، بينما هناك طائفة يرون أن الشاذ هو قراءة غير العشرة، وهم السبعة المتفق عليهم، ويعقوب[2] وخلف[3] وابن القعقاع[4].

* **قوله: مصحف عثمان هو أحد الحروف السبعة:** نسبه المؤلف إلى أبي العباس، وهو ابن تيمية[5] والصواب أن مصحف عثمان بعض الحروف السبعة

---

(١) أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، فقيه، شافعي، مفسر، محدث. توفي سنة ٥١٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان(١٣٦/٢) سير أعلام النبلاء(٤٣٩/١٩) طبقات الشافعية لابن السبكي(٧٥/٧).

(٢) أبو محمد يعقوب بن إسحاق الحضرمي النحوي القارئ توفي سنة ٢٠٥هـ.
انظر معرفة القراء الكبار(١٥٧/١).

(٣) أبو محمد خلف بن هشام البزار شيخ القراء والمحدثين ببغداد. توفي سنة ٢٢٩هـ.
انظر: تاريخ بغداد(٣٢٢/٨) المنتظم(١١١٤٥) العبر (٤٠٤/١).

(٤) أبو جعفر يزيد بن القعقاع، القارئ المدني أخذ عن أبي هريرة وابن عباس. توفي سنة ١٢٩هـ.
انظر تاريخ دمشق(٣٤٧/٦٥) وفيات الأعيان(٢٤٧/٦) معرفة القراء الكبار(٧٢/١).

(٥) انظر مجموع الفتاوى(٣٩٥/١٣).

والشاذ حجة عند إمامنا والحنفية. وذكره ابن عبد البر[1] إجماعاً.

وعن أحمد: ليس بحجة؛ وحكي عن الشافعي، ولا يصح عنه، بل نصه واختيار أكثر أصحابه كقولنا.

وليس جميع الحروف السبعة، يدلك على هذا بعض الألفاظ الواردة في مصحف عثمان، فإن مصحف عثمان غير منقط، فيأتينا لفظ في مصحف عثمان تختلف القراءة باختلاف التنقيط فيه، فمثلاً: ﴿**هو الذي يرسل الرياح نشراً**﴾ وقرئ: ﴿**بشراً**﴾ فـ "نشراً" لها معنى ودلالة، و "بشراً" لها معنى آخر ودلالة أخرى، وكلاهما قراءة سبعية، فهل القراءة السبعية حرف واحد؟.

الجواب أنها ليست حرفاً واحداً، وإن الحروف متغايرة، فالأولى أن يقال: مصحف عثمان بعض الحروف السبعة، لا مجموع الحروف السبعة.

هل يتعبد بالشاذ من القراءة؟.

نعم يتعبد بتعلمه وبمعرفة أحكامه، لكنه لا يتعبد بتلاوته، فالقراءة الشاذة مثل لفظ الأحاديث النبوية، يتعبد بتعلمه ومعرفته ومعرفة معناه، لكنه لا يتعبد بقراءته ولا يدخل في القرآن ولا يساق على نظم القرآن.

* **قوله: والشاذ حجة عند إمامنا والحنفية:** تقدم أن القراءة الشاذة ليست قرآناً، وتقدم أن الصواب أنه لا يصح أن يقرأ بها في الصلاة، لكن هل هي حجة فيعمل بها، فنقول مثلاً: يجب التتابع في صيام كفارة اليمين، أو لا يجب؟

---

(١) أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، فقيه مالكي محدث، له تصانيف منها: التمهيد والاستيعاب والشواهد. ولد سنة ٣٦٨هـ وتوفي سنة٤٦٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان(٦٦/٧) الوافي بالوفيات(٩٩/٢٩) طبقات الحفاظ ص(٤٣٢) شذرات الذهب (٣١٤/٣).

....

مذهب الحنابلة والحنفية، على أنها حجة يجب العمل بها، وورد عن الشافعي أنه قال: لا يجب التتابع في صيام كفارة اليمين، واختلف أصحابه فقال بعضهم: هذا دليل على أن الإمام الشافعي يرى أن القراءة الشاذة ليست حجة، وقال بعضهم: بل الإمام الشافعي يرى حجية القراءة الشاذة، لكن هذه القراءة في هذا الموطن لم تثبت عنده بإسناد صحيح ومن ثم لم يقل بها لعدم صحة إسنادها عنده لا لعدم حجية القراءة الشاذة.

وقيل بأن القراءة الشاذة لا يعمل بها وقد روي عن مالك واختاره جمع.

والصواب: أنها حجة يعمل بها، لأن الصحابة أورع من أن يدخلوا في القرآن ما ليس منه، فالظاهر أنهم سمعوا من النبي ﷺ بعض هذه الألفاظ على جهة التفسير فظنوها قرآنا، وهي تفسير من النبي ﷺ وليست قرآناً.

مسألة: في القرآن المحكم والمتشابه. وللعلماء فيها أقوال كثيرة.

والأظهر: المحكم: المتضح المعنى، والمتشابه: مقابله؛ لاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه.

---

* قوله: **في القرآن المحكم والمتشابه**: ذكر المؤلف هنا عدداً من المسائل المتعلقة بالقرآن منها: أن القرآن فيه محكم ومتشابه، والإحكام نوعان:

الأول: إحكام عام كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] والمراد بالإحكام هنا الإتقان، هذا هو الإحكام العام، فجميع القرآن محكم إحكاماً عاماً بمعنى أنه متقن.

الثاني: إحكام خاص: بدلالة قوله عز وجل: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] والمراد هنا أن بعض القرآن محكم بهذا المعنى وليس جميع القرآن.

كذلك التشابه فيه نوعان:

الأول: تشابه عام، لقوله جل وعلا: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] فهذا تشابه عام، والمراد به أنه يصدق بعضه بعضا.

والثاني: تشابه خاص، لقوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ فهنا بالنسبة للإحكام العام والتشابه العام لا إشكال فيه.

لكن ما هو التشابه الخاص، والإحكام الخاص؟

قيل: المحكم الخاص هو المتضح المعنى، الذي نفهمه ونعرف معناه، والمتشابه هو غير متضح المعنى سواء كان هناك اشتراك مثل لفظ: ﴿قُرُوٓءٍ﴾ فالقرء مشترك بين الطهر والحيض فحينئذ هذا متشابه، أو كان هناك إجمال في

ولا يجوز أن يقال: في القرآن ما لا معنى له عند عامة العلماء. وفيه ما لا يفهم معناه إلا الله تعالى عند الجمهور. ....

أي لفظ لا نفهمه ولا نعرف معناه نحتاج إلى تفسيره مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] ما المراد بحقه؟ هذا مجمل لا نفهمه إلا بما يوضحه من غيره، أو ظهور تشبيه، كأن يكون ظاهر الآية أنها تشبيه، لكن يأتي دليل آخر يدل على أن الظاهر غير مراد.

القول الثاني في المتشابه وهو أظهر من القول السابق: أن التشابه الخاص هو ما قد يفهم منه غير معناه، مثل فعل النصارى، لما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ ...﴾ [الحجر: ٩] قالوا: (نحن) هذه جمع فدل ذلك على أن الإله ثلاثة؛ ففهموا منه خلاف المراد به، فحينئذ المتشابه هو ما يفهم منه خلاف المراد به. وهذا هو الصواب. والمحكم هو الذي لا يمكن أن يفهم منه إلا المراد به فقط.

* **قوله: ولا يجوز أن يقال في القرآن ما لا معنى له عند عامة العلماء:** هل في القرآن ما لا فائدة له مطلقاً؟ نقول: اتفقوا على منع ذلك؛ لكن هل في القرآن ما لا نفهم معناه مما له فائدة؟.

اختلف الفقهاء في ذلك، فمنهم من قال: نعم؛ ومنهم من قال: لا؛ والذين قالوا في القرآن ما لا معنى له، مثلوا له بالحروف المقطعة، قالوا: الحروف المقطعة لا معنى لها، لكن لها فائدة وهي بيان أن هذا القرآن من جنس كلامكم يا أيها العرب وفيه حروف لغتكم ومع ذلك لا تستطيعون الإتيان بمثله، فهي وإن كان لا معنى لها لكن لها فائدة، ففي القرآن ما لا يفهم معناه من قِبَلِ البشر لا من قبل الله عز وجل؛ لذلك ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن القرآن على ثلاثة أوجه:

ولا يعنى به غير ظاهره إلا بدليل ....

الأول: ما لا يفهم معناه إلا الله.

الثاني: ما لا يفهمه إلا العلماء.

الثالث: ما تفهمه العرب بلغتها وكلامها، وما يفهمه كل واحد.

فحينئذ هذا الذي لا يفهم معناه إلا الله عز وجل، مثاله: كيفية صفة الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ هذا لا نفهم معناه، ولا يفهم كيفية الاستواء أحد من البشر، وإنما هو لله عز وجل هو الذي يعلم كيفيته، فهذا مما استأثر الله عز وجل بعلمه.

وقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧] يعني يتبعون المعنى الذي يتبادر إلى أذهانهم مع أنه خلاف المراد به، مثل قول: (نحن).

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ما المراد بالتأويل؟ قد يراد به التفسير وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على العطف، أي والراسخون أيضاً يعلمون، يعني يعلمون تفسيره، وقد يراد بكلمة تأويله: حقيقته، وما يؤول إليه، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] يعني ما يؤول إليه وما يرجع إليه، وهذا لا يعلمه إلا الله، فحينئذ يوقف على لفظ الجلالة، فنقرأ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ثم نقف، ويكون قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ جملة مستقلة.

* **قوله: ولا يعنى به غير ظاهره إلا بدليل:** دلالة اللفظ إما بطريق النص فلا يعمل إلا بمدلوله؛ وإما بطريق الظاهر بأن يدل اللفظ على معنى راجح هو

خلافاً للمرجئة.

ولا يجوز تفسيره برأي ولا باجتهاد بلا أصل.

الظاهر، مع احتمال معنى آخر مرجوح فهذا النوع يجب العمل بالمعنى الراجح فيه ويكون هو تفسير اللفظ، فالقرآن لا يراد به إلا الظاهر ولا يصار عن المعنى الظاهر ويترك إلى المعنى المرجوح إلا بدليل، فحينئذ يكون تأويلاً مقبولاً، فالأصل أننا نعمل بالظاهر فإذا جاءنا نص من النصوص فإننا نعمل بظاهره ولا نؤوله إلا بدليل، فإذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١] فإننا نثبت السمع والعلم لله عز وجل لأنه هو ظاهر النص وظاهر النص نعمل به ولا نؤوله إلا إذا ورد دليل يجعلنا نترك الظاهر، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] ظاهر هذه الآية إن القراءة تكون أولاً ثم تكون الاستعاذة، لأن الفاء للتعقيب، لكن ورد أن النبي ﷺ كان «**يستعيذ أولاً ثم يقرأ**»[1]، فأولنا ظاهر الآية وقلنا: المراد بها الاستعاذة أولاً ثم تكون القراءة.

* **قوله: خلافاً للمرجئة:** فإنهم قالوا: آيات الوعيد يراد بها مجرد التخويف وظاهرها غير مراد؛ والجمهور قالوا: ظاهرها مراد لكنها مقيدة بعدد من النصوص كنصوص التوبة، والمغفرة بالمشيئة، والعفو عن الجاهل، ونحو ذلك؛ والمرجئة هم الذين يؤخرون الأعمال عن مسمى الإيمان.

* **قوله: ولا يجوز تفسيره برأي ولا باجتهاد بلا أصل:** هل يجوز للإنسان أن يفسر القرآن برأيه واجتهاده المجرد بلا أصل لا من الكتاب، ولا من السنة ولا

---

(١) أخرجه ابن خزيمة(٤٧٢).

وفي جوازه بمقتضى اللغة روايتان.

من الإجماع، ولا بدليل من أدلة الشرع ولا بلغة العرب؟

نقول: لا يجوز التفسير بالرأي ومن قال في القرآن برأيه فقد أخطأ وإن أصاب؛ لقول الله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

* **قوله: وفي جوازه بمقتضى اللغة روايتان:** هل يجوز لنا أن نفسر القرآن بمقتضى لغة العرب؟

قال المصنف: فيه روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: أنه يجوز للإنسان أن يفسر القرآن بمقتضى لغة العرب، ولو لم يقف على دليل شرعي؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣] ونحو ذلك مثل قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] فحينئذ نفهم القرآن بلغة العرب.

والرواية الثانية: أنه لا يجوز لنا أن نفسر القرآن بمقتضى لغة العرب فنتوقف على ما ورد تفسيره في القرآن، والسنة، والإجماع، وما ورد عن الصحابة، ولا نفسر بمقتضى لغة العرب، وقالوا: بأن النصوص قد جاءت بأن القرآن يبين بعضه بعضاً، وجاءت بأن القرآن تبينه السنة، وحينئذ نتوقف على بيان القرآن والسنة ولا نزيد شيئاً من الأدلة.

*****

والسنة لغة: الطريقة.

وشرعاً واصطلاحاً: ما نقل عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً.

---

* **قولـه: وشرعاً واصطلاحاً ما نقل عن رسول الله ﷺ:** أي أن اصطلاح العلماء توافق مع الإطلاق الشرعي في لفظ السنة كما في حديث: « **فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة**»[١] وعلى ذلك فإن السنة ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فالأقوال مثل قوله: «**إنما الأعمال بالنيات**»[٢] والأفعال مثل: صفة الصلاة؛ والتقرير مثل: مشاهدته لأصحابه يأكلون الضب، فهذه كلها من السنن.

وأهل الأصول يزيدون فيه: أن يكون ذلك في غير الأفعال الجبلية.

والمحدثون يزيدون فيه: ما نقل عن النبي ﷺ من الصفات الخِلقية والخُلقية؛ فالأفعال الجبلية يعدها أهل الحديث سنة، وصفاته الخِلقية ـ طوله وقصره ونحو ذلك ـ يعدونها سنة؛ لكن الأصوليين يقولون: هذه لا يؤخذ منها تشريع وبالتالي ليست بسنة.

أما عند الفقهاء: السنة هي المندوب.

وتطلق السنة في مقابلة البدعة فيقال: أهل السنة وأهل البدعة، والطلاق السني والبدعي، فالسنة على ذلك: الطريقة الموافقة للشريعة.

---

(١) أخرجه مسلم(٦٧٣) وأبو داود(٥٨٤) والترمذي(٢٣٥).

(٢) أخرجه البخاري(١) ومسلم(١٩٠٧).

مسألة: ما كان من أفعاله عليه الصلاة والسلام جبلياً أو بياناً أو مخصصاً به فواضح.

---

* **قولـه: ما كان من أفعاله عليه الصلاة والسلام جبلياً أو بياناً...:** هذه مسألة الاحتجاج بأفعال النبي ﷺ وما يؤخذ منها من الأحكام، فأفعال النبي ﷺ على أقسام:

القسم الأول: الأفعال الجبلية: فهذه تدل على الإباحة و لا يؤخذ منها مشروعية الفعل؛ لكن كيف يعرف أن الفعل جبلي؟

يعرف ذلك بكون الناس حتى من غير المسلمين في عهده ﷺ يفعلونه، ففعَلَه النبي ﷺ لفعل الناس، أو فعله لا على جهة التعبد، مثال ذلك: قيل له: «إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختوماً، فاتخذ الخاتم»[١] فدل ذلك على أن اتخاذه الخاتم ليس عبادة وإنما لكون ملوك زمانه لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختوماً، فدل ذلك على أن هذا الفعل ليس تعبدياً وإنما هو فعل جبلي.

ومثل ذلك أيضاً: لبسه للرداء والإزار والعمامة، كان الناس قبله يلبسونها ففعلها مثل فعلهم، وكذلك كونه بال في المكان الفلاني، أو اختار المكان الفلاني لصلاته غير قاصد لذلك المكان، هذه أفعال جبلية، لأن النبي ﷺ لم يفعلها قصداً؛ **فهل يشرع لنا أن نقتدي بالنبي ﷺ في الأفعال الجبلية؟**

نقول: لا يشرع لنا ذلك؛ فإن قال قائل بأنه قد ورد عن بعض الصحابة أنه اقتدى به ﷺ فيها، مثل ما ورد أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يصلي في الأماكن التي صلى فيها النبي ﷺ؛ فيقال: هذا قد خالف فيه ابن عمر غيره من

---

(١) أخرجه البخاري(٦٥) ومسلم(٢٠٩٢).

وفيما إذا تردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكباً تردد.

الصحابة، ففعل الصحابي لا يكون حجة إلا إذا لم يوجد له مخالف في الصحابة، ثم هذه الأفعال من النبي ﷺ إنما فعلها عادة، فلم ينو بها التقرب إلى الله عز وجل، فإذا نويت بها التقرب إلى الله عز وجل كنت مخالفاً لهدي النبي ﷺ فهو يفعلها عادة وأنت تفعلها عبادة، فحينئذ يقال: بأن الأفعال الجبلية لا يشرع الاقتداء بالنبي ﷺ فيها لكن فعله ﷺ يدل على جواز ذلك الفعل.

القسم الثاني من الأفعال النبوية: ما وقع بياناً لشيء: فإنه يأخذ حكم ما هو بيان له، مثال ذلك: خطبة الجمعة واجبة والنبي ﷺ جلس بين الخطبتين، فيكون جلوسه واجباً، لأن فعله للجلوس وقع بياناً لما ورد في الشرع من إيجاب خطبة الجمعة.

القسم الثالث: الأفعال المخصصة به: هذه خاصة به ولا يشرع لنا الاقتداء به فيها، مثال ذلك، كونه تزوج تسعاً، هذا خاص بالنبي ﷺ.

القسم الرابع: إذا تردد الفعل بين كونه جبلياً وكونه فعله عبادة وقربة لله عز وجل.

* **قوله: وفيما إذا تردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكباً تردد:** فقيل بأنه يشرع الاقتداء به فيه، وقيل بأنه لا يشرع الاقتداء به فيه؛ فبالنسبة للحج راكباً، النبي ﷺ لم يقصد الركوب لذات الركوب وحينئذ يقال: بأن ركوب الجمل ليس مشروعاً لذاته، فلو ركب الإنسان خيلاً أو ركب سيارة جاز له ذلك ولا حرج عليه فيه.

والصواب: أنه إذا تردد الفعل بين كونه جبلياً وبين كونه شرعياً، أن ينظر في

وما سواه فما عُلمت صفته فأمته فيه سواء. وما لم تعلم صفته فروايتان: الوجوب والندب.

قرائن الأحوال فيؤخذ بما تدل عليه؛ فإن لم يكن معه قرائن فقد اختلف العلماء فيه على قولين:

الأول: أنه يحمل على التشريع، فيكون مندوباً لأنه الأصل في الأفعال النبوية لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ ولقوله سبحانه: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

الثاني: أنه يحمل على الإباحة ويجعل من الأفعال الجبلية وهذا قول الأكثر وقد حكي عليه إجماع الصحابة؛ لأن الفعل إذا تردد بين أمرين ولا مرجح حمل على أقلهما إلا أن يرد دليل خاص، ومنشأ الخلاف تعارض الأصل وهو عدم التشريع، مع الظاهر وهو مشروعية الأفعال النبوية.

* **قوله: وما سواه:** يعني إذا لم يكن الفعل النبوي من الأقسام الأربعة السابقة، فما حكمه؟ إن علمنا حكمه في حق النبي ﷺ فإننا نكون مماثلين له ﷺ في حكمه، فإذا كان هناك فعل فعله النبي ﷺ على جهة الاستحباب، فإنه يكون مستحباً لنا، وإذا كان هناك فعل فعله على جهة الوجوب، فإنه يكون واجباً علينا لأننا قد علمنا صفته في حق النبي ﷺ ونحن مأمورون بالاقتداء به.

وتعلم صفة فعله ﷺ بالنص كقوله هذا واجب عليَّ، أو بقرينة كركوع ثان في كسوف فإنه لو لم يجب لما جاز فعله.

* **قوله: وما لم تعلم صفته...:** هذا هو النوع الأخير: ما لم يكن جبلياً وليس بياناً، وليس مخصصاً به، وليس معلوم الصفة بالوجوب أو الندب، فما حكمه؟

اختلف الفقهاء في ذلك: فقيل بأنه واجب، واستدلوا على ذلك بقول الله عز وجل: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقوله جل وعلا: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقيل بأنه مندوب وليس واجباً لعدم قيام دليل الوجوب عليه ولأن الصحابة رضوان الله عليهم تركوا كثيراً من أفعال النبي ﷺ فلم يفعلوها، ويدل على ذلك أن الفعل متردد بين كونه واجباً وبين كونه مندوباً، والأقل صفة الندب فلا يثبت الأكثر ـ وهو الوجوب ـ إلا بدليل خاص.

الأوامر والنواهي الواردة في الآداب، وفي الأفعال الجبلية التي انتقلت من كونها جبلية إلى كونها سنة هي شرعية بالاتفاق؛ لكن هل يؤخذ منها وجوب وتحريم، أو لا تدل إلا على الكراهة والندب؟.

هذا موطن خلاف بين الفقهاء؛ وجماهير الأصوليين على أن الأصل في الأوامر الوجوب والأصل في النواهي التحريم ولو كانت في الآداب، لعموم النصوص الواردة في ذلك، مثل قوله عز وجل: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فهنا قوله: (أمره) اسم جنس مضاف إلى معرفة فيفيد العموم، ويدل عليه قوله جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] و(أمر) نكرة في سياق الشرط فتفيد العموم، سواء كان في الآداب أو كان في غيرها، وحينئذ يقال: إن الأصل فيها أنها للوجوب، ويدل على ذلك أنه لا يوجد ضابط دقيق للتفريق بين ما كان أدباً وما كان شرعاً، ولو قيل بذلك لأدى

إلى أن يقال: جميع الأوامر إنما وردت في الآداب، وبالتالي ليس هناك واجب في الشريعة إلا ما صرحت الشريعة بوجوبه، فتجد من يقول: إعفاء اللحية من الآداب، الحجاب من الآداب، وهكذا، فيؤدي ذلك إلى التفسخ من الشريعة.

مسألة: هل مداومة النبي ﷺ على فعل معين يدل على وجوبه؟

نقول: ترك النبي ﷺ للفعل في مرة يصرف الأمر من الوجوب إلى الندب، ومداومة النبي ﷺ على فعل وقع الخلاف فيها، فبعضهم يقول: هذا دليل على الوجوب. وبعضهم يقول: هذا إنما يستدل به على الندب وهو الأظهر، لأن النبي ﷺ يفعل المندوب كما يفعل الواجب، فلا يكون فعله ﷺ دليلاً مستقلاً على الوجوب.

مسألة: هل مداومة النبي ﷺ على الوتر تدل على وجوبه؟

قام الدليل على عدم وجوب صلاة الوتر، وفي هذه المسألة قرينة تدل على عدم الوجوب، فمن الأدلة حديث الأعرابي الذي جاء يسأل النبي ﷺ عن الواجب من الصلوات فقال له: «**خمس صلوات في اليوم والليلة**»[1] وفي حديث معاذ لما أرسله إلى اليمن، قال: «وأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة»[2] فيؤخذ منه أنه لا يوجد فرض إلا هذه الصلوات الخمس، وكونه داوم على صلاة الوتر في الحضر والسفر، وكذا سنة الفجر أيضاً، فهذا لا يدل على الوجوب، لقيام دليل آخر على أنها ليست واجبة.

(١) أخرجه البخاري(٤٦) ومسلم(١١).

(٢) أخرجه البخاري(١٣٩٥) ومسلم(١٩).

مسألة: فعل الصحابي مذهب له ....

* **قوله: فعل الصحابي:** أولاً: ما المراد بالصحابي؟.

اختلفوا في معنى الصحابي: فقال بعضهم: إن الصحابي هو من رأى النبي ﷺ ولو لمرة واحدة، وكان مؤمناً حال الرؤية وتوفي على الإيمان؛ هذا منهج.

والمنهج الثاني: أن الصحابي هو من طالت ملازمته للنبي ﷺ؛ وبالنسبة للأصوليين لهم موطنان يذكرون فيهما الصحابي: موطن في باب مباحث السنة يريدون بها هناك الاصطلاح الأول، فيجعلون الصحابي من رأى النبي ﷺ ولو مرة واحدة، أو من التقى بالنبي ﷺ ولو للحظة واحدة، حتى يدخل الأعمى، مؤمناً به ومات على ذلك.

أما في مباحث الأدلة المختلف فيها فإن جمهور الأصوليين يقولون: المراد بالصحابي من طالت صحبته. وإن كان هناك قول آخر: بأن الصحابي هو من التقى بالنبي ﷺ ولو للحظة واحدة، فبين الأصوليين خلاف في مفهوم الصحابي في هذا الموطن.

إذا تقرر هذا، هل قول الصحابي حجة أو ليس بحجة؟ سيذكره المؤلف فيما سيأتي؛ وخلاصة الأحوال فيه:

الأول: أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يوجد له مخالف فهو إجماع سكوتي.

الثاني: أن قول الصحابي إذا وجد له مخالف فإنه لا يحتج به.

الثالث: أن قول الصحابي إذا لم يوجد له مخالف في الصحابة ولم ينتشر فإنه موطن خلاف بين الأصوليين وليس هذا محل بحثه وسيأتي في الأدلة المختلف فيها.

في وجه لنا.

وهنا مسألة وهي: إذا فعل الصحابي فعلاً، فهل يؤخذ منه قول ينسب إلى ذلك الصحابي، كما قلنا في الأفعال النبوية حين أثبتنا السنة بفعل النبي ﷺ؟

هذا فيه خلاف بين الأصوليين، فالأفعال حتى من غير الصحابي، يعني مثلاً الإمام أحمد هل فعله لفعل يدل على جوازه عنده؟ بين الأصوليين خلاف منهم من يقول هذا يعتبر مذهباً له، ومنهم من يقول: لا يعتبر مذهباً له.

وقرر المؤلف بأن فعل الصحابي فيه قولان للأصوليين في إثبات مذهبه من فعله؛ وحينئذ فمن قال: بأن فعله مماثل لقوله، قال: بحجيته إذا كان يقول بحجية القول؛ ومن قال: ليس فعله مماثلاً لقوله، فإنه لا يحتج بأفعاله.

وجمهور الأصوليين على أن أفعال الصحابة حجة، لأن النصوص التي جاءت في الصحابة جاءت بتعديلهم وبيان مكانتهم ومنزلتهم وأنهم خير الأمة وأفضل القرون؛ وحينئذ قول الواحد منهم وفعل الواحد منهم قرينة على وجود تشريع من النبي ﷺ فهو لا يفعل مثل هذا الفعل خصوصاً في العبادات إلا إذا كان قد شاهد النبي ﷺ يفعل مثل ذلك الفعل وهذا مذهب جمهور الأصوليين.

* **قوله: في وجه لنا:** أي أن بعض الأصحاب جعل فعل الصحابي بمثابة قوله، وظاهر هذا أن المقدم في المذهب غيره، بينما نجد الإمام والأصحاب يستدلون كثيراً بأفعال الصحابة كقضاء عمار للصلاة في أيام الإغماء[1].

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٠٩).

الإجماع:

الإجماع لغة العزم والاتفاق. واصطلاحاً اتفاق مجتهدي عصر من هذه الأمة بعد وفاة نبينا محمد ﷺ..

---

* **قوله: الإجماع:** ذكر المؤلف هنا بعض مباحث الإجماع بعد ذكر الكتاب والسنة لأنه الدليل الثالث من مصادر الأحكام الشرعية.

* **قوله في تعريف الإجماع اصطلاحاً: اتفاق مجتهدي عصر:** مما يدل على أنه لو وقع خلاف بين المجتهدين فإنه لا يحصل هناك إجماع، مع أنه قد يكون إجماعاً من جهة أخرى وهو أن مجتهدي العصر إذا قالوا بقولين في عصر، ثم جاء العصر الذي بعده فإنه لا يحق للعصر الثاني أن يقول بقول ثالث، فهم هنا اتفقوا على أن الحق لا يخرج من هذين القولين.

* **قوله: مجتهدي:** لإخراج العوام، فلا عبرة بأقوال العوام، والمجتهد يشترط فيه أربعة شروط:

أولها: معرفة الأدلة الشرعية الواردة في المسألة المجتهد فيها.

الثاني: معرفة علم أصول الفقه.

الثالث: معرفة مواطن الاتفاق والخلاف.

الرابع: معرفة شيء من اللغة يمكنه من فهم الأدلة.

* **قوله: عصر:** يدل على أنه لا يشترط في الإجماع أن يكون إجماع جميع العصور، فإذا أجمع فقهاء عصر واحد فإنه يكون إجماعاً صحيحاً معتبراً.

* **قوله: من هذه الأمة:** لإخراج إجماع الأمم السابقة فإنه ليس بحجة.

* **قوله: بعد وفاة نبينا محمد ﷺ:** لأنه في حال حياة النبي ﷺ لا يستدل بالإجماع للاكتفاء بالنصوص.

على أمر ديني. وهو حجة قاطعة عند الأكثر خلافاً للنَظَّام في آخرين.

ودلالة كونه حجة: الشرع. وقيل: العقل أيضاً.

---

* **قوله: على أمر ديني:** لإخراج الاتفاق على الأمور الدنيوية، كالإجماع على الحروب ونحوها؛ وكان الأولى أن يقول: على حكم شرعي، سواء كان تكليفياً أو وضعياً؛ لأن الإجماع يأتي لتقرير الأحكام، وحينئذ فينبغي أن يقال: على حكم شرعي.

* **قوله: وهو حجة قاطعة:** يعني أن الإجماع دليل يستدل به، ويدل على ذلك ما ورد من النصوص في أن هذه الأمة تلازم الحق، كما في قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] فلا بد أن يوجد في كل عصر قائل بالحق، ويدل على ذلك أيضاً قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[2] ويدل عليه أيضاً قول الله عز وجل: ﴿**وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ**﴾ [لقمان: ١٥] وقوله تعالى: ﴿**وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ**﴾ [التوبة: ١٠٠] وقوله عز وجل: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ**﴾ [النساء: ١١٥] ونحو ذلك من النصوص.

* **قوله: ودلالة كونه حجة الشرع:** أي أن حجية الإجماع مأخوذة فقط من الأدلة الشرعية السابقة وغيرها.

* **قوله: وقيل: العقل أيضاً:** بعض الناس يقول: أخذنا حجية الإجماع

---

(١) أخرجه البخاري(٣٦٤٠) ومسلم(١٩٢١) من حديث المغيرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود(٤٢٥٣) والترمذي(٢١٦٧) وابن ماجه(٣٩٥٠) باختلاف بينهم.

مسألة: وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقاً. والجمهور أن المقلد كذلك.

وميل ابن الباقلاني والآمدي إلى اعتباره.

بدلالة العقل، أو بدلالة العادة، فإن هذا الجمع الكثير من العلماء يستحيل أن يقعوا في الخطأ جميعاً، لكن في هذا ضعف بدلالة أن الأمم السابقة أكثر من أمتنا في العدد، ومع ذلك يمكن أن يقع منهم الخطأ بخلاف هذه الأمة فهي معصومة.

* **قوله: مسألة: وفاق من سيوجد ...**: أي من المعتبر في الإجماع؟.

المعتبر أهل العصر فلا يعتبر من بعدهم، من سيوجد ومن سيأتي فإننا لا نعتبره في الإجماع ولا نشترط في صحة الإجماع موافقته ولا يقال: انتقض الإجماع لخلاف عالم خالف بعد مائة سنة أو بعد مائتي سنة، لأن النبي ﷺ يقول: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] يعني في كل زمان، وحينئذ لو كان القول الثاني صواباً، لكانت الأمة قد اتفقت على الباطل في الزمان الأول، وهو خلاف مدلول الحديث.

* **قوله: والجمهور أن المقلد كذلك**: يعني أن الجمهور يرون أن المقلد وهو غير المجتهد لا يعتبر خلافه ولا قوله في الإجماع لأنه ليس لديه آلة استخراج الأحكام الشرعية.

* **قوله: وميل ابن الباقلاني والآمدي إلى اعتباره**: ابن الباقلاني والآمدي يقولان: يشترط في الإجماع اتفاق جميع الأمة بما فيهم العوام، لكن الصواب قول الجمهور لأن العوام ليس لهم آلة الاجتهاد.

---

(١) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

ولا عبرة بمن عرف أصول الفقه أو الفقه فقط، أو النحو فقط عند الجمهور. ولا عبرة بقول كافر متأول أو غيره، وقيل: المتأول كالكافر عند المكفِّر دون غيره.

وفي الفاسق باعتقاد أو فعل، النفي عند القاضي وابن عقيل، والإثبات عند أبي الخطاب.

---

* **قوله: ولا عبرة بمن عرف أصول الفقه أو الفقه فقط**: من عرف أصول الفقه فقط، ولم يعرف تطبيق هذه القواعد الأصولية على الفروع هل يعتبر قوله في الإجماع أو لا يعتبر؟ أكثر الأصوليين على أنه لا يعتبر، كذلك من عرف الفروع الفقهية ولم يعرف تطبيق القواعد الأصولية على الفروع فإنه لا يعتبر قوله في الإجماع؛ لأنه لا يعرف الفقه ولا يكون فقيهاً إلا إذا كان عالماً بالقواعد الأصولية.

* **قوله: أو النحو فقط عند الجمهور**: من عرف النحو فقط فإنه لا عبرة بخلافه في الإجماع الشرعي عند الجمهور، وقال بعضهم: يعتبر به في خلاف له علاقة بفنه الذي تخصص فيه، فإذا كانت المسألة متعلقة بالنحو فإنه يعتبر خلاف النحوي، أو كانت المسألة متعلقة بالأصول فإنه يعتبر خلاف الأصولي.

* **قوله: ولا عبرة بقول كافر ...**: الكافر هل يعتبر بقوله؟.

إن كان كافراً أصلياً أو مرتداً، لا عبرة بقوله باتفاق، أما إن كان كافراً متأولاً مثل الجهمية ونحوهم، فإن الجمهور على أنه لا يعتد بخلافهم، وقيل: إن كانت بدعته مكفرة، لكن لم يحكم بكفره لقيام عذر لديه، فإنه يعتبر بقوله؛ والقول الأول قول الجمهور.

* **قوله: وفي الفاسق باعتقاد أو فعل...**: هل يعتبر قول الفاسق بفعل في الإجماع؟ أقوال في المسألة:

وقيل: يسأل فإن ذكر مستنداً صالحاً اعتد به. وقيل: يعتبر في حق نفسه فقط دون غيره.

الأول: قول جمهور الأصوليين: أنه لا يعتبر قوله، لأن الفاسق لا يصدَّق في قوله، وقد يكذب على الله، فإنه كما وقع في ذلك المحظور والكبيرة فقد يكذب في الحكم الشرعي؛ فدل ذلك على أنه لا يعتبر قوله.

والقول الثاني: بأنه يعتبر لأنه يدخل في عموم النصوص كما في حديث: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1].

والقول الثالث: بأنه يعتبر في حق نفسه فهو بالنسبة لاجتهاده في نفسه يعلم صدقه أو كذبه، فيعتبر في حق نفسه مؤثراً، لكن بالنسبة إلى غيره فإنه لا يعتبر.

والقول الرابع: بأن الفاسق المخالف إن ذكر دليلاً يمكن الاستدلال به فإنه يعتبر خلافه ولا ينعقد الإجماع بدونه، أما إذا لم يذكر دليلاً فإنه لا يعتبر خلافه.

كذلك الفاسق باعتقاد، إذا كان هناك بدعة محرمة ويعتقدها الإنسان فحينئذ هل يعتبر بقوله؟ أو لا يعتبر بقوله؟

ومن هذه القاعدة يؤخذ الحكم في مسألة: هل يعتبر مثلاً خلاف المرجئة في المسائل الفقهية؟ وهل يعتبر خلاف الرافضة في المسائل الفقهية؟.

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

مسألة: لا يختص الإجماع بالصحابة بل إجماع كل عصر حجة عند الأكثر، خلافاً لداود[1].

وعن أحمد مثله.

---

* **قوله: لا يختص الإجماع بالصحابة:** الجمهور على أن النصوص الواردة بحجية الإجماع عامة كما تشمل حجية إجماع الصحابة، تشمل حجية إجماع من بعدهم، لقوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[2] فلا بد أن يوجد في كل زمان من يقول بالحق وحينئذ لا يختص الإجماع بالصحابة.

* **قوله: خلافاً لداود. وعن أحمد مثله**[3]: ورد رواية عن أحمد بأنه يقتصر الإجماع على عهد الصحابة فقط. والقول الأول أظهر، وقد وقع إجماع على العديد من المسائل بعد عصر الصحابة حتى في عصرنا الحاضر وقع إجماعات كثيرة، مثلاً: جواز بناء المساجد بالبلوك هذا وقع في عصرنا، جواز استعمال مكبرات الصوت في خطب الجمعة وفي الآذان وفي تبليغ الصوت بالصلاة وقع في عصرنا، وجواز استعمال السجاد في فرش المساجد، ونحوها هذه كلها إجماعات وقعت في عصرنا.

---

(١) أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني، إمام فقيه ظاهري، ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي سنة ٢٧٠هـ أو ٢٧٥هـ ببغداد. له مصنفات منها: الأصول، وخبر الواحد، وإبطال التقليد.

انظر: تاريخ بغداد(٨/٣٦٩) سير أعلام النبلاء(١٣/٩٧) البداية والنهاية(١١/٤٧).

(٢) سبق تخريجه ص(٢٣٢).

(٣) انظر المدخل لابن بدران ص(٢٧٩ ـ ٢٨٠) فقد ناقش قول الإمام أحمد رحمه الله مناقشة جيدة بين فيها المقصود بقول الإمام أحمد، وقال في آخرها: فلا تتهمن أيها العاقل الإمام بإنكار الإجماع مطلقاً فتفتري عليه. اهـ.

وقال أبو العباس: لا يكاد يوجد عند أحمد احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة.

---

* **قوله: وقال أبو العباس:** أي شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث حكى الإجماع على العديد من المسائل في عصره؛ مثلاً: لما وجدت الحشيشة قال: وقد أجمع العلماء على تحريمها[١] فإن الحشيشة لم تكن موجودة في الزمان الأول، فهو قد حكى الإجماع على مسائل وقعت في عصره.

(١) انظر مجموع الفتاوى(٣٥٧/٢٣).

مسألة: لا إجماع مع مخالفة لواحد أو اثنين عند الجمهور كالثلاثة. جزم به في التمهيد وغيره، خلافاً لابن جرير.

وعن أحمد مثله. وفي الروضة[١] وغيرها الخلاف في الأقل لكن الأظهر أنه حجة لا إجماع.

---

* **قوله: لا إجماع مع مخالفة لواحد أو اثنين:** الجمهور يقولون: يعتبر خلاف الواحد ولا يقع الإجماع إلا باتفاق الجميع، وابن جرير صاحب التفسير يقول: إذا خالف الواحد والاثنان هذا شذوذ والشذوذ لا عبرة به.

والصواب هو قول الجمهور لأنه إذا خالف واحد لم يكن هناك إجماع، ولم يصدق على قول الجمهور حديث: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[٢]؛ لكن لو خالف ثلاثة فإن قولهم معتبر ولا يعد هناك إجماع مع مخالفة الثلاثة باتفاق.

وهل يعتبر قول الجمهور حجة ولم نجعله إجماعاً؟ اختار جماعة من الأصوليين أن قول الأكثر حجة ولو لم يكن إجماعاً وهو ظاهر لفظ المؤلف؛ والصواب عدم الاحتجاج به إذ من الجائز خطأ الأكثر ولقد انكشف الحال في عدد من المسائل عن إصابة الواحد كقول عمر في الأسرى، وقول أبي بكر في الردة، وقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ولم يأمر بالرد لقول الأكثر.

(١) انظر روضة الناظر ص (١٣٦)

(٢) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

مسألة: التابعي مجتهد معتبر مع الصحابي عند الأكثر، خلافاً للخلال والحلواني. وعن أحمد مثله. فإن نشأ بعد إجماعهم فعلى انقراض العصر.

وتابعي التابعي كالتابعي مع الصحابة ذكره القاضي وغيره.

مسألة: إجماع أهل المدينة ليس بحجة خلافاً لمالك.

---

* **قوله: التابعي مجتهد معتبر مع الصحابي:** إذا بلغ إنسان درجة الاجتهاد وهناك مجتهدون من العصر الذي قبله، فهل يعتبر خلافه؟

نقول: إذا كانت المسألة حدثت قبل هذا المجتهد الجديد فأجمعوا قبل بلوغه لرتبة الاجتهاد فإنه لا يعتبر خلافه؛ لانعقاد الإجماع قبله.

وأما إن حدثت المسألة بعد بلوغه لرتبة الاجتهاد فإنه يعتبر خلافه؛ لأنه بعض الأمة، والنصوص جاءت بأن الأمة كلها لا تجتمع على ضلالة، فإذا خالف هذا المجتهد الناشئ فإنه حينئذ لم يقع إجماع من الأمة.

* **قوله: إجماع أهل المدينة:** إجماع أهل المدينة قد يكون بنقل أحوال النبي ﷺ كما لو أجمعوا على مقدار الصاع، أو أجمعوا على صفة من الصفات المنقولة عن عهد النبي ﷺ فيكون حينئذ قولهم حجة؛ لأنهم إنما نقلوا عن النبي ﷺ.

أما إجماعهم المبني على اجتهاد ورأي فهذا لا يكون حجة عند الجمهور؛ لأنهم بعض الأمة، والنصوص إنما جاءت بعصمة جميع الأمة، واحتج مالك بإجماع أهل المدينة.

مسألة: قول الخلفاء الراشدين مع مخالفة مجتهد صحابي لهم ليس بإجماع عند الأكثر، خلافاً لابن البناء، وعن أحمد مثله.

وقول أحدهم ليس بحجة، فيجوز لغير الخلفاء الراشدين خلافه، رواية واحدة عند أبي الخطاب. وذكر القاضي رواية: لا يجوز. واختاره البرمكي[١] وغيره.

---

* **قوله: قول الخلفاء الراشدين مع مخالفة مجتهد...:** بالنسبة لقول الخلفاء الراشدين مع مخالفة بعض الصحابة لهم فإنه لا يعد إجماعاً؛ لأنهم ليسوا جميع الأمة، والنصوص إنما جاءت بعصمة جميع الأمة.

* **قوله: وقول أحدهم ليس بحجة...:** قول الصحابي الواحد من الخلفاء الراشدين إن كان مخالفاً لنص شرعي من كتاب أو سنة لا إشكال في أنه ليس بحجة؛ لأن ذلك النص هو المعول عليه؛ لكن إذا وجد قول صحابي من الخلفاء الراشدين ولم يوجد له مخالف، فحينئذ يكون قوله حجة.

هل يعد قول الخلفاء الراشدين إجماعاً؟

لا يعد إجماعاً لأن النصوص التي جاءت بالإجماع إنما جاءت بحجية قول جميع الأمة، كما قال ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[٢] وكثير من العلماء على أن قول الخلفاء الراشدين يعتبر حجة وإن لم يكن إجماعاً لقول النبي ﷺ: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها

---

(١) أبو حفص عمر بن أحمد بن إبراهيم البرمكي، فقيه حنبلي أصولي، توفي سنة٣٨٧هـ.
انظر: تاريخ بغداد(١١/٢٦٨) طبقات الحنابلة(٢/١٥٣).

(٢) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

....

وعضوا عليها بالنواجذ»[1].

هل الدليل فقط في الإجماع أم قول الصحابي أيضاً من الأدلة؟

هناك أدلة أخرى غير الإجماع وهذه الأدلة تسمى حجة، والإجماع إحدى الحجج، وهو أحد الأدلة لكنه ليس كل الأدلة، فقول الخليفة الراشد حجة ودليل على من يأتي بعد زمانهم لكنه ليس إجماعاً فالإجماع أقوى رتبة من بعض الأدلة مثل قول الصحابي ومثل سد الذرائع.

(١) أخرجه أبو داود(٤٦٠٧) والترمذي(٢٦٧٦) وابن ماجه(٤٢).

مسألة: لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم عند الأكثر، خلافاً للشيعة والقاضي في المعتمد.

مسألة: لا يشترط عدد التواتر للإجماع عند الأكثر، فلو لم يبق إلا واحد ففي كونه حجة إجماعية قولان.

---

* **قوله: لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم...:** أي أن اتفاق أهل البيت لا يعد إجماعاً متى وجد من يخالفهم من غيرهم؛ لأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع إنما تدل على حجية إجماع جميع العلماء ولا تدل على حجية إجماع أهل البيت، مع فضل أهل البيت.

* **قوله: خلافاً للشيعة:** هذا فيه نظر، فإن الشيعة في الحقيقة ليس هذا مذهبهم؛ لأن الشيعة يقولون: الواحد من الأئمة يكون قوله حجة، ولا يشترطون الإجماع منهم؛ ونحن نقول: نحتاج إلى دليل لجعل قول الواحد من هؤلاء الأئمة محتجاً به، ولا يوجد دليل على الاحتجاج بأقوال أئمة أهل البيت، نعرف فضل أئمة أهل البيت ومكانتهم، لكن لا يكون ذلك دليلاً على حجية أقوالهم كما قلنا ذلك في أهل المدينة.

* **قوله: لا يشترط عدد التواتر للإجماع عند الأكثر:** إذا لم يوجد من أهل الاجتهاد إلا واحد، أو اثنان، أو ثلاثة - عدد قليل - والبقية عوام، فهل يكون قولهم إجماعاً؟ نعم على المشهور من أقوال أهل العلم؛ وهناك قول آخر: بأنه لا يكون إجماعاً؛ لكن فرض هذه المسألة قد تكلم عليه كثير من أهل العلم وقالوا: لا يمكن أن يقل علماء الأمة إلى هذا العدد، والله عز وجل من رحمته بالأمة أن يحفظ عليها هذه الشريعة، وهذه الشريعة لا يبقى حفظها إلا بوجود عدد كثير من المبلغين لها، وحينئذ فإن القول بخلو العصر من مجتهد قول خاطئ يخالف رحمة الله عز وجل بالأمة وتكفله بحفظ هذه الشريعة ويخالف ما ورد من نصوص بأن هذه الأمة لا يزال الحق فيها.

مسألة: إذا أفتى واحد وعرفوا به قبل استقرار المذاهب وسكتوا عن مخالفته فإجماع عند أحمد وأكثر أصحابه خلافا للشافعي. وقيل: حجة لا إجماع.

---

* **قولـه: إذا أفتى واحد وعرفوا بـه قبل استقرار المذاهـب...:** هذه المسألة تسمى مسألة الإجماع السكوتي وهو أن يتكلم بعض الفقهاء بقول وينتشر في الأمة ويسكت الباقون، فهنا تكلم البعض وسكت الباقون وانتشر قول البعض الأول، فهل يعد قولهم إجماعاً وحجة؟

فيه خلاف، إذن إذا أفتى واحد وعرفوا به، يعني عرف به بقية المجتهدين قبل استقرار المذاهب، فإنك لو أفتيت في مسألة قد استقرت فيها المذاهب فحينئذ لا أحد ينكر لأن هذا قول قد قيل من قبل؛ لكن إذا اشتهر قول وانتشر وعم في الأمة ولم يوجد قول مضاد له لا في زمن حاضر ولا سابق، فحينئذ يكون هذا القول المشتهر الذي لا يوجد له مضاد هو الإجماع، لقول النبي ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] فلا بد أن يكون قول الحق ظاهراً في الأمة.

* **قوله: وسكتوا عن مخالفته:** يعني أن بقية المجتهدين سكتوا عن مخالفة هذا المجتهد، اختلف الفقهاء فيه على أقوال:

القول الأول: أنه يكون إجماعاً؛ وهذا قول أحمد ومالك.

والقول الثاني: أنه لا يكون إجماعاً؛ وهذا قول الشافعي.

والقول الثالث: أنه حجة وليس بإجماع؛ اختاره بعض الحنفية.

وهناك أقوال أخرى ذكرها المؤلف وهي:

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

وقيل: هما بشرط انقراض العصر.

وقيل: حجة في الفتيا لا الحكم. وقيل: عكسه.

وإن لم يكن القول في تكليف فلا إجماع. قاله في التمهيد والروضة. ولم يفرق آخرون.

---

* **قولـه: وقيل: هما:** هذا قول رابع: أن الإجماع السكوتي يكون حجة وإجماعاً بشرط انقراض العصر، بحيث أقول أنا بقول وينقرض عصري ولا يوجد مخالف لي في جميع العصر، أما إذا لم ينقرض العصر وخالفني إنسان ولو بعد عشر سنوات فإنه لا يعد الإجماع السكوتي حجة، ولا دليلاً.

* **قولـه: وقيل: حجة في الفتيا لا الحكم:** هذا قول خامس: أن الإجماع السكوتي حجة في الفتيا لا الحكم، المراد بالحكم القضاء، فهم احتجوا بالإجماع السكوتي في مسائل الإفتاء، أما مسائل القضاء فلا نحتج فيها بالإجماع السكوتي على هذا القول.

* **قولـه: وقيل: عكسه:** أي بأنه حجة في الحكم والقضاء بخلاف الفتيا، هذا إذا كان القول في تكليف بحكم شرعي، من جواز وتحريم ووجوب.

* **قولـه: وإن لم يكن القول في تكليف فلا إجماع:** إذا لم يكن القول فيه تكليف مثل أن أقول: هذا الأكل طيب. فهذا لا يعد تكليفاً فلا يكون سكوت الباقين إجماعاً.

* **قوله: ولم يفرق آخرون:** وقالوا: بأنه لا فرق بين ما فيه تكليف وما ليس فيه تكليف؛ فإذا أكلت، أو قلت: هذا الأكل طيب، ولم ينكر ذلك أحد فهذا دليل على جوازه عندي فيكون إجماعاً سكوتياً على الجواز.

وإن لم ينتشر القول فليس بحجة عند الأكثر.

والأكثر على أنه لا فرق بين مذهب الصحابي أو مجتهد من المجتهدين في ذلك.

---

* **قولـه: وإن لم ينتشر القول فليس بحجة عند الأكثر**: يعني إذا لم ينتشر القول، تكلم به إنسان والبقية لم يعرفوا بقوله فإنه حينئذ لا يكون حجة.

مسألة: هل يفرق بين الصحابي وبين غيره؟

نقول: الإجماع السكوتي حجة في عهد الصحابة ويكون حجة أيضاً في عهد غيرهم، والإجماع السكوتي من أكثر أنواع الإجماع احتجاجاً، لذلك نجد من المؤلفين من يقول: قال به فلان وفلان، ولم يعرف لهم مخالف في عصرهم فكان إجماعاً سكوتياً.

والأقرب أن الإجماع السكوتي حجة شرعية يجب العمل به، لقول النبي ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين»**[1] فلا بد أن يكون قول الحق ظاهراً في الأمة؛ وينبغي أن نلاحظ أنه إذا فعل بعض أهل الاجتهاد فعلاً، وانتشر في الأمة ولم يوجد لـه مخالف، فإنه يكون أيضاً دليلاً على جواز ذلك الفعل، وهو من أنواع الإجماع السكوتي فالإجماع السكوتي لا يقتصر على الأقوال فقط، بل قد يكون في الأفعال.

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

مسألة: لا يعتبر لصحة الإجماع انقراض العصر عند الأكثر. وأومأ إليه إمامنا. واعتبره أكثر أصحابنا، وهو ظاهر كلام إمامنا، فعليه لهم ولبعض الرجوع لدليلٍ لا على الأول. وقال الإمام يعتبر إن كان عن قياس.

---

* **قولـه: لا يعتبر لصحة الإجماع انقراض العصر**: إذا اجتمع فقهاء العصر كلهم في زمان وقالوا في مسألة بالجواز، وبعد سنتين اجتهد أحدهم ورأى أنه لا يجوز، فحينئذ هل يجوز له ذلك، وهل يشترط انقراض العصر لصحة الإجماع؟

إن قلنا: انقراض العصر شرط في الإجماع، فإنه يجوز لـه لأن العصر لم ينقرض.

وإن قلنا انقراض العصر ليس بشرط، فإنه يحرم عليه أن يقول بالقول الجديد المخالف للإجماع الأول؛ ويمثلون لـه بمسألة أم الولد حيث اجتمع الصحابة ورأوا أنها لا يجوز بيعها في عهد عمر، فلما جاءت خلافة علي رضي الله عنه قال: يجوز بيعها، فكان موافقاً لهم في الزمان الأول، لكنه في الزمان الثاني بعد انعقاد الإجماع خالفهم؛ فهذا خلاف قبل انقراض العصر، فهل يجوز هذا الخلاف، أو لا؟ هذا مبني على هذه القاعدة، وقد ذكر المؤلف فيه ثلاثة أقوال:

الأول: عدم اشتراط انقراض العصر لصحة الإجماع وهو قول الأكثر.

الثاني: اشتراط انقراض العصر لصحة الإجماع.

الثالث: اشتراط انقراض العصر في الإجماع المستند لقياس دون المستند لنص.

والراجح أنه لا يشترط انقراض العصر لقوله ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي على الحق»**[1] فـ(لا تزال) فعل منفي يدل على العموم يشمل جميع الوقت.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٣٢).

مسألة: لا إجماع إلا عن مستند عند الأكثر، قياس أو غيره عند الأكثر، وتحرم مخالفته عند الأكثر.

مسألة: إذا أجمع على قولين ففي إحداث ثالث أقوال، ثالثها المختار: إن رفع الثالثُ الإجماعَ امتنع، وإلا فلا.

---

* **قوله: لا إجماع إلا عن مستند...:** الإجماع لابد أن يكون له مستند ودليل ينعقد عليه ولا يصح أن يكون عن مصادفة، لكن في بعض المرات نعلم بالإجماع، ولا نعلم الدليل الذي انعقد عنه الإجماع، وهذا الدليل الذي يستند عليه الإجماع قد يكون دليلاً ليس من الأدلة القوية كتاباً وسنة، قد يكون اجتهاداً، وقد يكون قياساً، وإذا انعقد الإجماع وكان مستنده القياس فإنه يكون إجماعاً صحيحاً، ويحرم علينا أن نخالف هذا الإجماع عند أكثر العلماء.

* **قوله: إذا أجمع على قولين ففي إحداث ثالث أقوال...:** هذه المسألة يقال لها: مسألة إحداث الأقوال الجديدة في المسائل القديمة؛ لو كان في الزمان الأول قولان في مسألة، ثم بعد ذلك بقرون هل يجوز لمن بعدهم أن يحدثوا قولاً جديداً في تلك المسألة؟ مثال ذلك: كان في عهد الصحابة بعضهم يرى أن المتوفى عنها زوجها تعتد إلى أن تضع حملها إذا كانت حاملاً، وبعضهم يقول: تعتد أطول الأجلين؛ فلو جاءنا إنسان وقال: المتوفى عنها مماثلة لغيرها، وبالتالي تعتد أربعة أشهر وعشراً، سواء وضعت قبل أو لم تضع إلا بعد. فهذا إحداث قول جديد، وحينئذ لا يقبل منه ذلك إذ لا يجوز له إحداث قول جديد، وهذا هو رأي جماهير أهل العلم، لأن النبي ﷺ قال: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1]

(١) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

ويجوز إحداث دليلٍ آخر وعلةٍ عند الأكثر وكذا إحداث تأويل.

فلو كان القولان السابقان خطأً، فإنه حينئذ كانت الأمة اجتمعت على ضلالة، إذ في الزمن الأول لم يوجد فيها قائل بالحق، فدل ذلك على أن الحق لا يخرج من هذين القولين، وبالتالي فلا بد من اختيار أحد هذين القولين، وهذا قول جمهور أهل العلم: بأنه لا يجوز إحداث قول ثالث.

وقال طائفة: بجوازه لأن النصوص إنما دلت على حجية قول الأمة إذا اجتمعت أما إذا اختلفت فهذا فيه تسويغ للخلاف، لكننا نقول: إن تسويغ الخلاف إنما هو في هذين القولين فقط.

وهناك قول بأنه إذا كان القول الجديد رافعاً للقولين السابقين لم يلتفت إليه، أما إذا كان فيه جمع بين القولين السابقين فلا بأس به، وهذا الذي أشار إليه المؤلف بقوله: إن رفع الثالثُ الإجماع امتنع وإلا فلا.

هذا بالنسبة لإحداث قول جديد وهذا في جميع المسائل سواء كان مسألة فقهية كمسألة في الصلاة، أو مسألة في العبادات، أو مسألة في المعاملات، فإنه لا يجوز لنا أن نحدث قولاً جديداً ونأتي بقول لم يوجد قائل به في الزمان الأول.

* **قوله: ويجوز إحداث دليل آخر:** يعني لو استدل أهل العصر الأول بدليل ثم جاءنا مجتهد فقيه في عصرنا واستدل بدليل جديد على نفس قولهم السابق فلا حرج عليه في ذلك لأنه لا يدل على أن الأولين كانوا على خطأ وعلى باطل.

* **قوله: وعلة:** يعني يجوز لإنسان في الزمان الثاني أن يستخرج علة يقيس عليها لم يعلمها أهل الزمان الأول.

* **قوله: وكذا إحداث تأويل:** أي أن المؤلف يختار أنه إذا فسر أهل الزمان الأول آية قرآنية بتفسير؛ فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفسر الآية بمعنى آخر، وقد

مسألة: اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول بعد أن استقر خلاف ليس إجماعاً عند إمامنا وأكثر أصحابه، خلافاً لأبي الخطاب وغيره.

اشترط أصحاب هذا القول أن لا يكون في التأويل إبطال للتأويل السابق.

وذهب كثيرون إلى منع إحداث تأويل جديد فيما تعرض له الأولون بالتأويل أما ما لم يتعرضوا لتأويله فلا يدخل في مسألتنا، واستدلوا على ذلك بأن اتفاق الأولين على تأويل كإجماعهم على حكم؛ ولعل هذا القول أقوى.

* **قولـه: اتفـاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول...:** أي إذا اختلف علماء عصر في مسألة على قولين، فلما جاء عصر آخر اجتهد علماء العصر الثاني فاختاروا أحد القولين، ولم يعد هناك قائل بالقول الآخر، فحينئذ ننظر هل الخلاف استقر يعني مثلاً: بعد تدوين الكتب الفقهية، أنا لما أسمع فقيهاً يفتي بقول من أحد الأقوال السابقة فإنني لا أنكر عليه، لأنه قول قد قيل قبله، مثال ذلك: أن الصحابة اختلفوا في المتوفى عنها زوجها وهي حامل، قال طائفة: تعتد أطول الأجلين وقال طائفة: تعتد بوضع الحمل، ثم وقع الإجماع بعد ذلك واتفقت الأمة على أنها تعتد بوضع الحمل فحينئذ هل معناه أنه لا يجوز لنا أن نقول بالقول الآخر؟ ومن قال به، هل يقال بأنه مخالف للإجماع؟

المذهب أنه لا يعد مخالفاً للإجماع لأنه قد وجد فيه الخلاف في الزمان الأول.

والقول الثاني: بأنه يعد مخالفاً لإجماع الزمان الثاني، لأنه قد ورد أنه «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق**»[1] ففي الزمان الثاني لابد أن يوجد فيه قائل بالحق، فإذا لم تقل الأمة إلا بأحد القولين دل ذلك على أن هذا القول الباقي

(١) سبق تخريجه ص (٢٤٥).

هو الحق وأن القول الثاني خطأ وباطل.

وهذا القول أصوب، والصحيح أن الإجماع المسبوق بخلاف يحتج به لدلالة النصوص الدالة على حجية الإجماع فإنها عامة، قال ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1] فدل ذلك على أنها لا تجتمع في الزمان الثاني على ضلالة ولو وجد اختلاف في الزمان الأول.

إذن نفرق بين المسألتين فنقول:

المسألة الأولى: إذا اختار أصحاب القول الأول قولاً، واختار أصحاب القول الثاني قولاً في الزمان الأول في عهد الصحابة فجاء واحد في عصرنا بعدهم بألف وأربعمائة سنة وقال بقول ثالث؛ نقول: هذا لا يجوز.

المسألة الثانية: إذا اختلف الصحابة على قولين، ثم وقع في الزمان الثاني في عهد التابعين اتفاق على أحد القولين، والقول الثاني لا يوجد قائل به في عهد التابعين، فهل يجوز لواحد من عصرنا أن يختار القول الآخر الذي قال به بعض الصحابة وتركه التابعون، أو لا يجوز؟

هذا هو المراد بالمسألة الثانية، وعلى المذهب أنه يجوز؛ والصواب أنه لا يجوز لأن النبي ﷺ يقول: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1] يعني في كل عصر، سواء في العصر الأول، أو في العصر الثاني، وقال: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] في جميع العصور فلا يمكن أن يكون أصحاب العصر الثاني قد تركوا قول الحق فدل ذلك على أن القول الثاني قول مرجوح.

(١) سبق تخريجه ص(٢٤٥).

هل بيع أمهات الأولاد يدخل تحت المسألة التي معنا؟

بيع أمهات الأولاد اتفقوا فيه على أنهن لا يعن، فقالوا لا يجوز بيعهن بما فيهم علي‌رضي الله عنه، فلما مات عمر‌رضي الله عنه، قال علي: إني قد خالفت، فهنا لم يوجد خلاف ثم إجماع ثم خلاف، وإنما هو إجماع ثم حصل خلاف، لكن في نفس العصر ولذلك قال أحمد: يشترط انقراض العصر، وقال الجمهور: لا يشترط، لأن النبي ﷺ يقول: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**» مما يدل على أنه لا يوجد وقت ليس في الأمة قائل بالحق، فدل ذلك على أن انقراض العصر ليس شرطاً.

هل إمضاء عمر‌رضي الله عنه طلاق الثلاث يعد إجماعاً، أو تركاً لإجماع سابق؟

الطلاق الثلاث بواحدة، أقره الصحابة، لكن هل قول عمر‌رضي الله عنه يعد إجماعاً يعني أنه يلزم غيره؟ أو نقول: هذا اجتهاد لمقتضيات معينة، وهذه لابد أن تلاحظ، فإننا إذا قلنا بقول بناء على دليل، أو صفة، أو شرط ثم تركنا هذا القول لوجود شرط أو داع يدعو إليه؛ هل معناه أننا نوجبه مطلقاً، فعمر‌رضي الله عنه يقول: لما تداعى الناس في ألفاظ الطلاق واستعجلوا فيها عاقبتهم، وعاملتهم بأن جعلت الطلاق بلفظ الثلاث، يقع ثلاثاً، فهذا الفعل من عمر‌رضي الله عنه لسبب، فلو ترك الناس استعمال لفظ الطلاق في عهد عمر‌رضي الله عنه لتركه وعاد إلى الأصل لأن ما حكم به إنما هو لعلة أو لسبب، فإذا زالت العلة زال الحكم، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

سؤال: هل هذا الفعل من عمر‌رضي الله عنه إجماع على التسويغ أو إجماع على الوجوب؟

هم يقولون: عمر‌رضي الله عنه مجتهد ويجوز له أن يختار أحد القولين ويفتي به ويقضي به لكن ليس معناه أن القول الآخر باطل، وكان بعض الصحابة في ذلك الزمان يفتي بأنها واحدة، كابن عباس كان يفتي بأنها واحدة في عهد عمر ‌رضي الله عنه وكون عمر يقضي، فليس معنى قضائه أن القول الآخر لا قيمة له ولا وجود له، مثل عدد من القضايا التي حكم فيها عمر‌رضي الله عنه باجتهاده، ليس معناه أن قوله هو الصواب؛ ولذلك كان عمر‌رضي الله عنه يمنع من متعة الحج وكان بعض الصحابة في عهده يفعلها، فلا نقول: بأن متعة الحج لا تجوز، ولا يصح أن نقول بأنه وقع اتفاق الصحابة على ترك متعة الحج.

كذلك في الطلاق، كون عمر‌رضي الله عنه حكم بأنها ثلاث ليس معناه وجود إجماع لأن الصحابة الذين في عهده كان بعضهم يقره لأنها مسألة اجتهادية فبالتالي هو يحكم باجتهاده ويقضي بحسب اجتهاده، وبعضهم يفتي بخلاف قوله.

مسألة: اتفاق مجتهدي عصر بعد الخلاف والاستقرار فمن اشترط انقراض العصر عده إجماعاً، ومن لم يشترطه فقيل: حجة. وقيل: ممتنع. وقبل الاستقرار لم يخالف فيه إلا شرذمة.

* **قوله: اتفاق مجتهدي عصر بعد الخلاف والاستقرار...:** إذا اجتهد علماء العصر في لحظة وتوصلوا إلى حكم فاختلفوا ثم اجتهدوا مرة أخرى فاتفقوا، فهل هذا الاتفاق يوجب عليهم ويلزمهم بأن لا يختاروا القول الآخر، أي القول الذي قبله؛ مثال ذلك: إذا وجد هناك خلاف بين علماء الأمة في عصر ثم اجتهدوا وتوصلوا إلى أن الصواب أحد قولي علماء هذا العصر، فإذا اتفقوا هل معناه إبطال القول الآخر؟ لما وجد علماء عصرنا واتفقوا على أحد القولين في مسألة خلافية، هل معناه إبطال القول الآخر؟

ننظر إن كان هذا قبل استقرار الخلاف، فإذا أجمعت الأمة على أحد القولين فإنه ينعقد الإجماع حينئذ؛ ويمثل له بما وقع في عهد الصحابة حينما اختلفوا في أي موضع يدفن النبي ﷺ ثم اتفقوا بعد ذلك سريعاً، فاتفاقهم الثاني يعد إجماعاً، ومثله اختلافهم فيمن يخلف النبي ﷺ ثم اتفاقهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه قبل استقرار الخلاف فهنا يعد هذا الاتفاق إجماعاً شرعياً يجب العمل به.

الحالة الثانية: إذا اختلف فقهاء العصر في مسألة على قولين فاستقر خلافهم، ثم اجتهدوا بعد ذلك فاتفقوا على أحد القولين، فهل يعد إجماعاً وحجة شرعية؟

قال المؤلف: من اشترط انقراض العصر عده إجماعاً؛ لأن الخلاف السابق لا اعتبار به لأنه لم ينقرض العصر، فليس هناك إجماع معتبر شرعاً على تسويغ

....

الخلاف عندهم، أما من لم يشترط انقراض العصر لصحة الإجماع، فقد يعتبر الخلاف السابق إجماعاً على تسويغ الخلاف ولذا قال طائفة: لا يحتج بهذا الاتفاق، وقال آخرون: يكون حجة ولا يكون إجماعاً، وقال طائفة: لا يمكن وقوع ذلك لأن الإجماعات لا يمكن أن تتعارض.

وهذا مبني على مسألة تعارض الإجماعات، يعني هل يمكن أن يقع اتفاق بعد اتفاق مخالف له، أو لا يمكن أن يقع؟

يعني عندك في الزمان الأول أجمعوا على شيء، وفي الزمان الثاني أجمعوا على خلافه فهل هذا ممكن أو هو ممتنع؟

طائفة يقولون: هو ممتنع، لا يمكن أن يجمعوا على خلاف ما أجمعوا عليه لأنه يلزم على الإجماع الأول أن يكون القول الأول حقاً، ويلزم على الإجماع الثاني أن يكون القول الثاني هو الحق وهما متضادان ففيه جمع بين الضدين.

والصواب أنه لا يمكن الإجماع على خلاف الإجماع الأول، ويمتنع ذلك؛ لأن النبي ﷺ يقول: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[1] ويقول: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] فإذا اجمعوا واتفقوا على شيء هم قد اتفقوا على ضده فحينئذ يكون أحد الإجماعين باطل، وهو مخالف لدلالة النصوص الدالة على أن الإجماع لا يكون إلا على حق.

ففي هذه المسألة: حدث إجماع في الزمان الأول ثم حدث إجماع على ضده في الزمان الثاني، وفي المسألة السابقة كانوا قد اختلفوا في العصر الأول

(١) سبقا تخريجهما ص(٢٤٥).

مسألة: اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه. وارتداد الأمة جائز عقلاً لا سمعاً في الأصح، لعصمتها من الخطأ، والردة أعظمه.

على قولين ثم حدث بعد ذلك إجماع، ومن هنا فإننا إذا كنا نجيز لأهل العصر الثاني الاتفاق على أحد قولي العصر الأول ونعتبر ذلك إجماعاً، فمن باب أولى أن نجيز اتفاق أهل العصر بعد اختلافهم، ويكون اتفاقهم إجماعاً يحتج به، لصدق النصوص السابقة على هذا الاتفاق.

* **قوله: اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه:** يعني هل يمكن أن يخفى على جميع الأمة الدليل الراجح؟.

موطن خلاف بين الفقهاء منهم من يقول: بأنه يمكن أن يخفى لكن بشرط أن يوجد طائفة من الأمة قد عملت على وفق ذلك الخبر.

ومنهم من يقول: لا يمكن أن يخفى، يقول: لأنه حق والحق لا يخفى على الأمة؛ مثال ذلك: عندنا دليل يدل على الجواز وهو الراجح في المسألة هل يمكن أن يخفى على جميع الأمة؟

قالت طائفة: لا يمكن أن يخفى. وقالت طائفة: يمكن أن يخفى ويظهر دليل غيره؛ لكن لابد أن يكون عمل طائفة من الأمة بوفق ذلك الخبر فيقولون: يجوز، وإن لم يعلموا بدليل الجواز الراجح.

* **قوله: وارتداد الأمة جائز عقلاً لا سمعاً في الأصح:** هل يجوز أن ترتد جميع الأمة ولا يوجد أحد من أهل الإسلام؟ لا يجوز ذلك شرعاً، مع كون العقل يجوزه، فإن العقل يقول: ممكن وقوع ذلك، فالعقل يجيزه، لكن قد جاءت

ويصح التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحة الإجماع عليه. وفي الدنيوية كالآراء في الحروب خلاف.

النصوص أن النبي ﷺ قال: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] فدل على أنها معصومة من الباطل والخطأ، والردة من أعظم الباطل والخطأ، فلا يمكن أن ترتد الأمة جميعها.

* **قوله: ويصح التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحة الإجماع عليه:** الإجماع ماذا يستدل به عليه؟

قالوا: يستدل بالإجماع على جميع المسائل الشرعية إلا في المسائل التي تتوقف صحة الإجماع عليها. ولا يصح أن تستدل على حجية الإجماع بالإجماع، فلا يجوز أن تقول: الإجماع حجة لوقوع الإجماع على حجية الإجماع، فهذا لا يصح لأنه استدلال بالشيء على نفسه، وكذلك الأمور التي يتوقف الاستدلال بالإجماع على صحتها لا يصح أن تحتج فيها بالإجماع.

* **قوله: وفي الدنيوية كالآراء في الحروب خلاف:** يعني هل يصح التمسك بالإجماع في المسائل الدنيوية، مثل الآراء في الحروب ونحوها؟

هذا موطن خلاف بين الفقهاء منهم من يجيزه ومنهم من لا يجيزه؛ والصواب في هذا أنه إذا كان يتعلق بالأمور الدنيوية حكم شرعي من الأحكام التكليفية أو الوضعية فإنه يكون الإجماع حجة ويعمل به؛ وإن لم يكن فيه حكم شرعي فإنه لا يعتد بالإجماع فيه، فلو اتفق الفقهاء على مقاتلة الدولة الفلانية هل يعد هذا إجماعاً؟.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٤٥).

وفي أقل ما قيل كدية الكتابي الثلث به وبالاستصحاب لا به فقط إذ الأقل مجمع عليه دون نفي الزيادة.

الجواب: ننظر ماذا قالوا؟ فإن قالوا: يجوز، أو يجب، أو يحرم، فهذا حكم شرعي وبالتالي نقول: وقع الاتفاق عليه؛ أما إن قالوا: إنه أحسن وأولى للأمة، أو أنهم يقاتلون مع الجهة الفلانية أو مع الجهة الفلانية، فإن هذا ليس فيه حكم شرعي وبالتالي لا يكون فيه إجماع شرعي يحتج به.

* **قوله: وفي أقل ما قيل:** يعني إذا كانت هناك أقوال بينها قدر مشترك، فهل هذا القدر المشترك محل إجماع بين هذه الأقوال؟

مثال ذلك: اختلف الناس في دية الكتابي من يهودي أو نصراني، قال الحنفية: تجب فيه دية كاملة مثل دية المسلم، وقال الحنابلة: فيه نصف الدية، وقال الشافعية: فيه ثلث دية المسلم؛ فأقل الأقوال: الثلث، كلهم يوجبون الثلث ويختلفون فيما زاد عن الثلث، هل هذا إجماع؟ الجواب أنه ليس إجماعاً لأنه استدلال بأقل ما قيل على أن الثلث واجب، لكن لم يقع إجماع من الأمة على أن ما زاد عن الثلث واجب وإنما نستدل بالاستصحاب، إذ الأصل أنه لا يجب شيء، ولا يجب في الذمة شيء من المال أو الواجبات، فأوجبنا الثلث للإجماع عليه، وما زاد عن الثلث فإنه يحتاج إلى دليل آخر، وبناء على ذلك فإن الاستدلال بأقل ما قيل يشترك فيه إجماع واستصحاب.

مثال آخر: غسل الإناء من ولوغ الكلب، قيل: يجب فيه غَسْلَة؛ وقيل: ثلاث؛ وقيل: سبع؛ أقل ما قيل هو غسلة واحدة، هل هذا يعد إجماعاً؟

لا يعد إجماعاً وإنما هو استدلال بأقل ما قيل، يشترك فيه الإجماع والاستصحاب، الإجماع على وجوب الواحدة، والاستصحاب بنفي وجوب

ويثبت الإجماع بنقل الواحد عند الأكثر.

الزيادة، ويلاحظ أن من شروط الاستصحاب ألا يوجد دليل آخر، لكن هنا وجد دليل، وبالتالي لا يحق لنا أن نستدل بأقل ما قيل؛ والدليل في ذلك هو قول النبي ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً**»[1].

مثال ثالث: مسح الرأس، قال طائفة: يمسح مرة؛ وقال طائفة: ثلاث مرات؛ فأقل ما قيل: واحدة، هنا استدلال بالإجماع على أن المسحة الواحدة مشروعة، واستدلال بالاستصحاب على أن الأصل عدم وجوب المسحات الزائدة، أو على عدم مشروعية باقي المسحات، فهو هنا استدلال بالإجماع وبالاستصحاب، ومن شرط الاستصحاب ألا يوجد دليل آخر فإذا وجد دليل آخر فإننا لا نتمسك بالاستصحاب، فالقدر المشترك مجمع عليه، ونفي الزيادة استدلال بالاستصحاب، وليس استدلالاً بالإجماع، وأقل ما قيل: استدلال بالأمرين، بالإجماع وبالاستصحاب، وليس بالإجماع فقط.

فقوله: وفي أقل ما قيل: يعني يصح التمسك بأقل ما قيل، ويكون التمسك بأقل ما قيل بأمرين فيه: الإجماع، والاستصحاب، وليس بالإجماع فقط، إذ الأقل مجمع عليه، ونفي الزيادة ليس مجمعاً عليه، وإنما أخذ من الاستصحاب.

* **قوله: ويثبت الإجماع بنقل الواحد عند الأكثر:** إذا نقل الإجماع بطريق التواتر فلا شك أنه حجة، لكن إذا نقل بخبر الواحد فالصواب أنه حجة مثل ما لو نقل آية من القرآن بالقراءة الشاذة، ومثل ما لو نقل الراوي الواحد حديثاً نبوياً وقد جاءت النصوص بوجوب قبول خبر الواحد في الأخبار الشرعية.

---

(١) أخرجه البخاري(١٧٢) ومسلم(٢٧٩).

مسألة: منكر حكم الإجماع الظني لا يكفر. وفي القطعي أقوال: ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر، والله أعلم.

---

* **قوله: منكر حكم الإجماع الظني لا يكفر:** إذا أجمعت الأمة على حكم شرعي فهل يحكم بأن منكر ذلك الإجماع كافر؟ مثال ذلك: أجمعت الأمة على أن تارك الصلاة جحداً لوجوبها كافر؛ لو قال إنسان: لا يكفر. وأجمعت الأمة على أن الرشوة حرام. لو جاء إنسان وقال: الرشوة ليست بحرام. فهل يعد كافراً؟ ننظر إن كان هذا إجماعاً ظنياً كما لو كان منقولاً بخبر الواحد، أو كان الإجماع سكوتياً عند بعض الأقوال، أو سبقه الخلاف، فإنه حينئذ لا يعد منكر الإجماع كافراً.

لكن الإجماع القطعي هل يعد منكره كافراً؟.

فيه ثلاثة أقوال:

قيل: إن منكر الإجماع القطعي كافر لأنه قد كذب النصوص الواردة بحجية الإجماع.

وقيل: لا يكفر مطلقاً لأنه لم يكذب شيئاً من النصوص الشرعية، وإنما كذب بعض الناس وهم المجمعون، وتكذيب الناس وإن كان محرماً إلا أنه لا يصل إلى درجة الكفر.

والقول الثالث: أن أنواع الإجماع مختلفة، فمنها ما ينتشر ويُعلم بين الأمة فحينئذ يَكْفُر منكره، ومنها ما لم ينتشر بين الأمة فلا يكفر منكره؛ مثال ذلك: الصلوات الخمس تجب بالإجماع، هذه معلومة عند الأمة بالاضطرار، لو جاءنا إنسان وقال: ليست بواجبة، فقد أنكر أمراً مجمعاً عليه منتشراً في الأمة معلوماً بالاضطرار فإنه حينئذ على القول الثالث يكفر.

....

أما إذا كان إجماعاً خفياً فإنه لا يكفر بذلك؛ مثال ذلك: إعطاء الجدة السدس، هذا أمر أجمع عليه لكنه خفي لا يعلمه إلا القليل من الناس، فحينئذ هل يكفر أو لا يكفر؟ على القول الثالث قالوا: هذا أمر ليس مشتهراً فلا يكفر.

لو توفي إنسان وعنده بنت، وبنت ابن، فإن البنت تأخذ النصف بدلالة القرآن، وبنت الابن تأخذ السدس هذا بالإجماع؛ هل هذا من المعلوم من الدين بالاضطرار؟ أكثر الناس لا يعلمونه ولا يعرفونه، فحينئذ يقال: هذا إجماع خفي فلا يكفر منكره.

أي هذه الأقوال هو الصواب في هذه المسألة؟.

من قال: بأنه لا يكفر احتج بأن الأمة لم تكفر من أنكر أصل الإجماع، يعني وجد طائفة من العلماء يقولون: الإجماع ليس بحجة أصلاً، ومع ذلك الأمة لم تكفرهم، قالوا: وقضية التكفير قضية خطيرة، لذلك جاءت النصوص بالتحذير من تكفير الآخرين، هذا من جهة؛ لكن في نفس الوقت جاءتنا النصوص بوجوب اتباع موجب النصوص في تكفير من كفرته النصوص، فلا يصح لنا أن نقول: الأمة مجمعة على تكفير فاعل الفعل الفلاني، ثم نقول هو لا يكفر، أو تأتينا النصوص بأن فاعل الفعل الفلاني كافر ثم لا نكفره؛ مثلاً: أجمعت الأمة على أن من سب النبي ﷺ ورماه بالكذب فإنه يكفر بذلك، فلا يصح لنا أن نقول: هو لا يكفر بذلك.

أيضاً جاءتنا النصوص بالحكم على كفر فاعل بعض الأفعال حينئذ لابد أننا نتبع موجب تلك النصوص، فالمقصود أن قضية التكفير المتبع فيها النصوص الشرعية، ما أثبتت النصوص الشرعية تكفيره فإننا نكفره.

....

فمنكر حكم الإجماع، إن كان إنكاره يؤدي إلى تكذيب النصوص الشرعية أو يكون قد بنى تكذيبه للإجماع على تكذيب النصوص الشرعية، فحينئذ نقول هو قد كذب الله ورسوله فيكون بذلك كافراً؛ لكن إن كان عدم إقراره بالأمور المجمع عليها لأنها خفيت عليه أو لم يطلع عليها أو جاءته شبهة، فإننا لا نكفره، وهذا التكفير متعلق بالأوصاف، لكن إذا تعلق بالأعيان فإن له حكماً آخر، هذه قضية أخرى قضية التكفير بالأعيان، وهنا مسألة متعلقة بهذا، وهي: هل يلزم على حكمنا على إنسان بالكفر إنه يقتل؟

نقول: قضية الكفر والردة لا يقتل فاعلها إلا إذا استتيب فلا يبادر بقتله، والذي يقتله ليس أفراد الناس وإنما الإمام ونوابه بعد استتابته، ولا يجوز للناس أن يتسارعوا فيه. وهذه قضية متعلقة بالتكفير ومنها نعلم خطأ بعض الناس الذين يكفرون بعض الأئمة ويبنون على ذلك جواز الخروج عليهم، يعني عندك مثلاً قضية الحكم بغير ما أنزل الله، إذا شرع الإنسان قوانين ودساتير وجعلها عامة، حينئذ رأى كثير من أهل العلم كفره، ورأى طائفة عدم تكفيره، لكن هل يترتب على التكفير جواز الخروج عليه؟

الخروج في النصوص الشرعية لم يقيد بكفر الحاكم فقط، وإنما قال ﷺ: «**إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان**»[1] فلا بد من قيام الدليل القطعي، لكن لو كفرناه والمسألة فيها محل للاجتهاد فإنه لا يجوز الخروج عليه.

والذي جعلنا نورد هذا الكلام في هذه المسألة هو كونه إجماعاً، لكن هل

(١) أخرجه البخاري(٧٠٥٦) ومسلم في كتاب الإمارة (٤٢)(١٧٠٩).

....

هذا الإجماع قطعي، أو ظني؟ وإن كان إجماعاً قاطعاً، فهل خلاف المخالف سائغ أو غير سائغ؟

كل هذه لابد من ملاحظتها، وعلى العموم قضية الخروج على الأئمة جرَّت على الناس من الشر، والفتن، وسفك الدماء الشيء الكثير، فلذلك إذا علم الإنسان هذه النصوص الشرعية الواردة في النهي عن قتال الأئمة، والخروج عليهم، علم أن حكمة الشارع في ذلك.

ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن.

فالسند: الإخبار عن طريق المتن.

والخبر صيغة تدل بمجردها عليه، قاله القاضي وغيره، وناقشه ابن عقيل.

والأصح أنه يحد.

---

* **قوله: ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن:** تقدم معنا ذكر ما يتعلق بدليل الكتاب ودليل السنة ودليل الإجماع على الانفراد، وبقي معنا مسائل تشترك فيها هذه الأدلة، فهذه الأدلة الثلاثة تشترك في شيئين:

الأول: السند، وهو الطريق الذي وَصَلَ إلينا به ذلك الدليل.

الثاني: المتن، وهو صلب ذلك الدليل.

* **قوله: فالسند: الإخبار عن طريق المتن:** يعني أن السند هو الإخبار عن الطريق الذي وصل إلينا بواسطته ذلك المتن، والإخبار عن السند بأن نذكر مثلاً أن هذا متواتر، أو من طريق راو عن راو، أو من طريق كتاب موثوق فيه.

* **قوله: والخبر صيغة تدل بمجردها عليه:** فالخبر هو ذات الصيغة التي تدل بمجردها على مفاد ذلك الخبر.

* **قوله: والأصح أنه يحد:** هل الخبر يمكن أن يحد أو لا يحد؟ وهل يمكن تعريفه بتعريف يجمع أفراده؟ هذا موطن خلاف، وهناك قولان للأصوليين:

القول الأول: بأن الخبر لا يمكن تعريفه، ولا يمكن أن يحد.

القول الثاني: بأنه يمكن أن يحد.

لماذا لا يمكن تعريف الخبر؟.

قال بعضهم: لأنه أعرف من أن يعرف؛ وقال بعضهم بأنه لا يمكن إيجاد عبارة جامعة تجمع جميع أفراده.

فحده في «العدة» بما دخل الصدق والكذب. وفي «التمهيد» بما يدخله الصدق والكذب. وفي «الروضة» بما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب.

وغير الخبر إنشاء وتنبيه، ومن التنبيه الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني والترجي، والقسم، والنداء، ....

---

* **قوله: فحده في العدة:** يعني أن القاضي أبا يعلى عرف الخبر بأنه ما دخله الصدق والكذب؛ فقوله: ما دخله، يعني ما أمكن أن يكون صدقاً وأمكن أن يكون كذباً.

* **قوله: وفي التمهيد بما يدخله:** يعني أن أبا الخطاب عرف الخبر بقوله: ما يدخله أي ما من شأنه أن يدخله، ويمكن أن يكون صدقاً ويمكن أن يكون كذباً.

* **قوله: وفي الروضة: ما يتطرق إليه التصديق والتكذيب:** فهنا التصديق والتكذيب ليس من ذات الخبر وإنما من السامع للخبر المقابل له.

وعلى كلٍ فحقيقة الخبر واضحة ويمكن أن يتضح لنا من خلال هذه التعريفات السابقة.

والكلام ينقسم إلى خبر - وهو ما يمكن أن يقال للمتكلم به: صدقت أو كذبت - وإلى إنشاء وتنبيه، مثال ذلك: إذا قلت: زيد طويل، يمكن أن يقال: صدقت، ويمكن أن يقال: كذبت فهو خبر؛ لكن لو قلت: هل زيد طويل؟ هل يمكن أن تقول صدقت أو كذبت؟ لا يمكن، وهذا لا يكون خبراً وإنما يكون إنشاءً أو تنبيهاً.

* **قوله: وغير الخبر إنشاء وتنبيه...:** القسم الثاني من أقسام الكلام هو الإنشاء والتنبيه حيث تقدم القسم الأول وهو الخبر، والتنبيه يشمل الأمر مثل:

وبعت، واشتريت، وطلقت، ونحوها إنشاء عند الأكثر، وعند الحنفية إخبار.

افعل، فلا يقال: صدقت ولا كذبت. والنهي مثل: لا تفعل، والاستفهام مثل: هل زيد قائم؟ والتمني مثل: ألا ليت الشباب. والترجي مثل: هلا فعلت كذا. والقسم مثل: والله لأفعلن كذا، أو والله لتفعلن كذا. والنداء مثل: يا محمد؛ فهذه كلها من الإنشاء، وبعض الأصوليين يقول بأن الأمر والنهي إنشاء وليسا من التنبيه؛ والمؤلف على أن التنبيه والإنشاء سواء.

* **قوله: وبعت واشتريت...:** أي في عقد البيع فإنك تقول: بعت هذه السلعة. فيقول المشتري: قبلت واشتريت. هل هذه الصيغ من الإنشاء أو من الإخبار؟

قال الجمهور: هي من الإنشاء. وقال الحنفية: هي إخبار، ويترتب على ذلك أننا لو أبدلنا هذه الصيغة بصيغ أخرى متضمنه للخبر، هل يصح العقد، فيلزم أو لا يصح؟

عند الجمهور: لا يصح؛ وعند الحنفية: يصح.

* **قوله: وطلقت:** هل هو إنشاء أو هو خبر؟ على الخلاف السابق ويترتب على ذلك ما لو قال: طلقت، ولم يوجد نية، هل يحمل على الطلقة السابقة، أو يحمل على طلقة جديدة؟

إذا كان سبق أن طلق، ثم قال لصاحبه: طلقت زوجتي، هل نقول هذا إنشاء، وبالتالي نعده طلقة جديدة؟ أو هو خبر فيعد نفس الطلقة السابقة؟

عند الجمهور: طلقة جديدة؛ وعند الحنفية: هي نفس الطلقة السابقة، وهذا الخلاف مبني على هذا الخلاف فقوله: (طلقت) هل هو إنشاء أو إخبار؛ هذا إذا لم يوجد نية، فإن وجدت نية أو قرينة عمل بها.

وينقسم الخبر إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه، وإلى ما لا يعلم واحد منهما، فالأول ضروري بنفسه كالمتواتر، وبغيره كالموافق للضروري.

* **قوله: وينقسم الخبر:** ذكر المؤلف هنا تقسيمات الخبر باعتبار موافقته، أو باعتبار القطع بموافقته للواقع إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يعلم صدقه: يعني ما يجزم بكونه صادقاً.

والثاني: ما يجزم بكونه كذباً.

والثالث: ما لا يجزم بصدقه أو بكذبه.

* **قوله: ما يعلم صدقه:** هذا هو القسم الأول: ما يجزم بكونه صدقاً وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ضروري: وهو ما نعلم صحته، بدون الحاجة إلى دليل، وينقسم إلى نوعين:

* **قوله: فالأول: ضروري بنفسه كالمتواتر:** فبمجرد تواتر الخبر عندك، فإنك تعلم أنه صدق وتجزم بصحته، مثال ذلك: يوجد بلد اسمها اليابان فأنت تجزم بوجودها من الأخبار المتواترة، هذا علم ضروري علمنا صدقه من نفسه كالمتواتر.

* **قوله: وبغيره كالموافق للضروري:** هذا هو النوع الثاني: ما نعلم صدقه ونجزم به من أجل غيره كالموافق للضروري، لو جاءنا خبر متواتر ثم جاءنا شخص يخبر بمثل ذلك الخبر المتواتر، فإننا نعلم صحة ذلك الخبر الذي جاء به ذلك الواحد وحينئذ هذا موافق للضروري؛ لو جاءنا إنسان وقال: إذا جمعت مع الواحد واحداً أنتج اثنين، فإن خبر هذا الرجل نعلم صدقه؛ لأنه موافق للضروري، فالضروري ما يعلم صدقه بدون حاجة إلى دليل.

ونظري كخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ وخبر الإجماع والخبر الموافق للنظر. والثاني: المخالف لما علم صدقه.

والثالث: قد يظن صدقه كخبر العدل، وقد يظن كذبه كخبر الكذاب، وقد يشك فيه كخبر المجهول.

---

* **قوله: ونظري:** النوع الثاني مما يعلم صدقه: النظري، وهو الذي نعلم صدقه لكن بواسطة الدليل، كما لو أخبرك إنسان وقال: إذا ضربت الخمسة في عشرين أنتجت مائة، فلما حسبت وجدت أنه كذلك ينتج المائة، فإن هذا خبر صادق علمنا بطريق النظر صدقه.

* **قوله: كخبر الله تعالى وخبر رسوله:** فإنه قد قامت الأدلة على أن أخبارهما صادقة، فنحن نجزم بأن أخبار الله تعالى وأخبار رسوله ﷺ صادقة، وكذلك إذا أجمع علماء الأمة على حكم فإننا نعلم يقيناً صدق ذلك لكن بدلالة الأدلة الدالة على حجية الإجماع.

* **قوله: والثاني المخالف لما علم صدقه:** وهو ما يعلم كذبه، لو جاءك إنسان وقال: واحد مع واحد ينتج عشرة، تقول: هذا كذب قطعاً، لو جاءنا إنسان وقال: لا يوجد هناك بلد اسمها اليابان؛ فهذا نجزم ونقطع ونعلم أن خبره كاذب.

* **قوله: والثالث: قد يظن صدقه...:** أي ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، يعني لا نجزم ولا نقطع بأنه صدق ولا بأنه كذب، وهذا ينقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما لا نجزم بصدقه، لكن يغلب على ظننا أنه صدق كخبر العدل، لو جاءك إنسان وقال: إن زيداً خارج المسجد؛ وهذا المخبر عدل. فالغالب على الظن أنه صادق؛ لأنه عدل، والعدل لا يخبر إلا بما هو صدق،

وينقسم إلى متواتر وآحاد. فالمتواتر لغة: المتتابع، واصطلاحاً: خبر جماعة مفيد بنفسه العلم.

لكن يحتمل أن يكون قد توهم فرأى رجلاً مشابهاً لزيد ولم يكن كذلك.

القسم الثاني: ما لا نجزم بصدقه ولا بكذبه، لكننا نظن أنه كذب. كخبر الكذاب، لو جاءنا كذاب معهود بالكذب وقال: إن زيداً خارج المسجد، فالغالب على الظن أنه كاذب، لكن يحتمل أن يصدق، لأن الكاذب قد يصدق أحياناً.

القسم الثالث:-ما قد يشك فيه فتتساوى الاحتمالات، يحتمل أن يكون صدقاً ويحتمل أن يكون كذباً على جهة التساوي. كخبر المجهول، فالمجهول لا نعلم هل هو عدل أو كذاب وبالتالي احتمالات متساوية، لكن قد يقترن بالخبر قرائن أخرى تجعله يرتفع من كونه مظنوناً إلى كونه مقطوعاً به، كما ذكروا في خبر الواحد العدل، فالسنة النبوية هي التي اتفق عليها الشيخان البخاري ومسلم، فحينئذ اقترن به قرائن جعلته يرتفع من الظن إلى القطع.

* **قوله: وينقسم إلى متواتر وآحاد:** تقدم معنا أن الخبر ينقسم إلى ما يجزم بصدقه وما يجزم بكذبه، وما لا يجزم بأحدهما، هذا باعتبار التصديق والتكذيب؛ كذلك ينقسم الخبر باعتبار عدد الرواة فيه إلى متواتر وآحاد.

* **قوله: واصطلاحاً: خبر جماعة مفيد بنفسه العلم:** فالمتواتر خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، وأسندوه إلى أمر محسوس، واختيار المؤلف في تعريف المتواتر أنه خبر جماعة مفيد بنفسه العلم.

* **قوله: خبر جماعة:** يخرج خبر الواحد.

* **قوله: مفيد بنفسه العلم:** يخرج ما لو كانت الجماعة يمكن تواطؤهم على

وخالفت السُمّنية في إفادة المتواتر العلم وهو بهت. والعلم الحاصل به ضروري عند القاضي، ونظري عند أبي الخطاب، ووافق كلاً آخرون، والخلاف لفظي.

الكذب، فإنه لا يفيد خبرهم العلم، والمراد بالعلم هنا القطع والجزم، لكن هذا التعريف لا يصح؛ لأنه تعريف للشيء بنتيجته، فإن إفادته للعلم هذه نتيجة ولذلك يقول أكثر العلماء في تعريف المتواتر: خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وأسندوه إلى أمر محسوس.

* **قوله: وخالفت السُمّنية في إفادة المتواتر العلم وهو بهت:** خبر التواتر عند العلماء يفيد القطع، والجزم، وهذا باتفاق أصحاب الديانات وأصحاب الملل الأخرى، وأصحاب البلدان الأخرى، وخالف فيه قوم من الهنود قيل هم السُمّنية فقالوا: خبر التواتر لا يفيد الجزم والقطع، وقول السُمّنية مخالف للحقيقة والواقع، فإن الناس يجزمون ويقطعون بما وصل إليهم بطريق التواتر.

مسألة: هل العلم الحاصل بواسطة التواتر، والجزم والقطع الذي قطعنا بسببه في المتواتر ضروري لا يحتاج إلى دليل؟ أو نظري لا يفيد القطع إلا بدليل؟

* **قوله: والعلم الحاصل به ضروري...:** هذا قول طائفة بأنه ضروري، قالوا: لأننا نجد الصبيان وضعاف العقول يجزمون ويقطعون بالخبر المتواتر.

* **قوله: ونظري:** وقال طائفة: إنه نظري لأنه لابد من التأكد من أنه رواه جماعة، وأنه يستحيل تواطؤهم على الكذب وحينئذ فهو نظري.

والضروري ما يجزم بصدقه من غير حاجة إلى دليل، والنظري ما نحتاج في الجزم بصدقه إلى دليل.

* **قوله: والخلاف لفظي:** أي لا يترتب عليه ثمرة.

مسألة: شروط التواتر المتفق عليها: أن يبلغوا عدداً يمتنع معه التواطؤ على الكذب، لكثرتهم أو لدينهم وصلاحهم، مستندين إلى الحس، مستوين في طرفي الخبر ووسطه.

---

* **قوله: شروط التواتر المتفق عليها:** متى يحكم على الخبر بأنه متواتر؟ يحكم عليه بما إذا توافر فيه الشروط الآتية:

الشرط الأول: أن يبلغوا عدداً: أي أن يكون خبر جماعة، فخبر الواحد لا يكون متواتراً، ولا يسمى الخبر متواتراً إلا إذا كان قد رواه جماعة.

الشرط الثاني: أن يمتنع معه التواطؤ على الكذب: أي امتناع تواطؤ رواة الخبر على الكذب، فإن كان يمكن تواطؤهم على الكذب فإنه حينئذ لا يكون متواتراً. مثال ذلك: لو أخبر جماعة خرجوا من بيت واحد بخبر يمكن أن يتواطئوا داخل ذلك البيت بالكذب فحينئذ لا يكون متواتراً، وامتناع التواطؤ يمكن أن يكون لكثرتهم، أو لكونهم أصحاب ديانة، أو لتفرق جهاتهم، أو غير ذلك.

الشرط الثالث: أن يكونوا **مستندين إلى الحس:** أي أن يكون الخبر مستنداً إلى الحس فإن أسندوه إلى غير الحس فإنه لا يكون متواتراً. كما لو اتفق جماعة على التلذذ بأكلة معينة، هذا التلذذ ليس أمراً محسوساً، وحينئذ لا يقال: هذا متواتر. فلابد أن يسندوه إلى أمر محسوس شاهدوه أو سمعوه، فإن كان إخباراً عن عقائدهم فإنه لا يعد خبراً متواتراً، فلا يقول إنسان مثلاً: قد تواتر الخبر بأن الله ثالث ثلاثة عند النصارى؛ فهذا إخبار عن اعتقاد لم يسندوه إلى أمر محسوس وبالتالي لا يكون متواتراً.

الشرط الرابع: قوله: مستوين في طرفي الخبر ووسطه: أي يشترط للخبر

وفي اعتبار كونهم عالمين بما أخبروا به لا ظانين قولان.

ويعتبر في التواتر عدد معين واختلفوا في قدره.

ليكون متواتراً التساوي في إسناد الخبر في طبقات الخبر، فلو كان مثلا إسناد الخبر في أوله قليل العدد، ثم كان الإسناد في آخره متوافر العدد فإنه لا يكون متواتراً، مثال ذلك: الذين شاهدوا عيسى يتكلم جماعة محصورون، ثم بعد ذلك رواه عنهم الجماعات، حينئذ لا يكون متواتراً؛ لأنه في أول الإسناد ليس متواتراً لعدم كثرة الرواة حينئذٍ؛ مثال آخر: حديث عمر بن الخطاب ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»[1] رواه أكثر من مئتي شخص عن يحيى بن سعيد، لكن قبل ذلك كان يرويه الواحد عن الواحد، فحينئذ لا يكون متواتراً، لأنه في أول طبقات الإسناد لم يتوافر فيه العدد المشترط.

الشرط الخامس وهو مختلف فيه ذكره المؤلف بقوله: وفي اعتبار كونهم عالمين بما أخبروا به لا ظانين قولان: وهو أن يكون المخبرون يجزمون بالخبر الذي يخبرون به، فإن كانوا ظانين فإنه حينئذ لا يكون متواتراً، وقيل: لا يشترط ذلك ويكفي الظن.

* **قوله: ويعتبر في التواتر عدد معين واختلفوا في قدره:** اختلفوا في المقدار الذي يكون به الخبر من المتواتر، كم هو؟ بعضهم يقول: لا بد من وجود مائة شخص، وبعضهم يقول: خمسون. بعضهم يقول: عشرون. بعضهم يقول: أربعة. بعضهم يقول: ثلاثمائة وخمسة عشر، بعدد أهل بدر. لكن هل على هذه الأقوال دليل؟ لا يوجد دليل، وحينئذ فلا نعين عدداً إلا بدليل.

---

(١) سبق تخريجه ص(٢٣٦).

والصحيح عند المحققين لا ينحصر في عدد.

وضابطه: ما حصل العلم عنده. فيعلم إذن حصول العدد ولا دور، ولا يشترط غير ذلك. وشرط بعض الشافعية: الإسلام والعدالة.

---

* **قوله: والصحيح عند المحققين لا ينحصر في عدد:** بل يختلف العدد باختلاف الأحوال والقرائن.

* **قوله: وضابطه: ما حصل العلم عنده، فيعلم إذن حصول العدد ولا دور:** متى يكون الخبر متواتراً؟ إذا حصل العلم والجزم عند خبر الجماعة فإنه يكون خبراً متواتراً، وضابطه يعني ضابط العدد الذي يحصل به التواتر، أن يحصل بخبر أولئك العدد العلم عند ذلك الخبر فيعلم وجود التواتر إذا حصل العدد ويعلم حصول العدد الذي يحصل به التواتر بوجود الجزم، فيعلم إذن حصول العدد عند وجود العلم، ولا يكون هناك دور بحيث يكون العدد مرتبطا بالتواتر، والتواتر مرتبط بالعدد، لأننا نقول: العلم مرتبط بالعدد والعدد مرتبط بالعلم وليس هناك دور؛ لأن حصول العدد هذا نتيجته حصول الجزم والقطع، وحصول الجزم دليل على التواتر وليس سبباً له، مثال ذلك: ما المقدار الذي تشبع منه في الأكل؟ لا تجزم به، لكن المقدار الذي تشبع به هو الذي إذا وجد حصل الشبع، وليس هناك دور.

* **قوله: ولا يشترط غير ذلك:** أي غير تلك الشروط الأربعة السابقة ولا يوجد هناك شروط أخرى، لكن هناك بعض الطوائف شرطوا شروطاً أخرى.

* **قوله: وشرط بعض الشافعية: الإسلام والعدالة:** والصحيح أنه لا يشترط، فإذا حصل التواتر ولو من غير المسلمين حصل العلم، كذلك العدالة، لا تشترط في أهل التواتر لأن كل واحد منهم لا يخبر بدليل مستقل.

وقوم: أن لا يحويهم بلد. وقوم: اختلاف الدين والنسب والوطن.
والشيعة: المعصوم فيهم دفعاً لكذب. واليهود: أهل الذلة والمسكنة فيهم.
وإذا اختلف التواتر في الوقائع...

---

* **قولـه: وقـوم: أن لا يحويهـم بلد:** هم بعض الحنفية، اشترطوا ألا يحوي أهل التواتر بلد، والجمهور على أن هذا لا يشترط فلو أخبر أهل الجامع بسقوط الخطيب لحصل التواتر بخبرهم.

* **قولـه: وقـوم: اختلاف الديـن والنسب والوطن:** اشترط طائفة اختلاف الدين بين أهـل التـواتر أو اختلاف النسب أو اختلاف الوطن، والصـواب عدم اشتراط هذه الأمور؛ لأنه لو حصلت التهمة لما وجد التواتر.

* **قولـه: والشيعة: المعصوم فيهم دفعاً لكذب:** حكى المؤلف عن الشيعة أنهـم يشترطون في التواتر أن يكون من ضمن أهل التواتر المعصوم، فإذا لم يكن المعصـوم موجوداً مع أهل التواتر فإنه لا يحصل تواتر دفعاً للكذب، وهذا القول بـاطل؛ لأن قـول المعصـوم وحده مفيد للعلم، وقد قامت الأدلة على أن خبر أهل التواتر مفيد للعلم، فعلى كلامهم لا دلالة في هذه الأدلة.

* **قولـه: واليهود: أهـل الذلـة والمسكنة فيهم:** أي اشترط اليهود في المتواتر أن يكـون ضمن أهـل التـواتر أهـل ذلـة ومسكنة، فإن لم يوجـد فـيهم أهل ذلة ومسكنة فإنه لا يكون تواتراً.

وهذه الشروط كلها لا يوجد دليل عليها فلا نقول باشتراطها.

* **قولـه: وإذا اخـتلف الـتواتر في الوقـائع:** يعـني وردت أخـبار كـثيرة كـلها تشـترك في شـيء لكـنها تختلف في أشـياء أخـرى فإنهـا تكـون مـتواترة بـالقدر المشترك، وبقية الأشياء لا تكون قد تواترت فيه، هذا يسمى التواتر المعنوي، فإن التواتر نوعان: تواتر لفظي، وتواتر معنوي.

كحاتم في السخاء، فما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام هو المعلوم.

---

* **قولـه: كحاتم في السخاء:** وردت روايات كثيرة عن حاتم الطائي كل قصة منفردة، وكل قصة منها لم تتواتر، لكن مجموع هذه القصص يدلنا على أنه كان سخياً كريماً، فهنا قد تواتر المعنى الذي اشتركت فيه هذه الروايات.

* **قولـه: فمـا اتفقـوا عليه بتضـمن أو التـزام هو المعلوم:** تقدم أن الدلالات على ثلاثة أنواع:

الأول: دلالة تطابق كما لو تطابقت ألفاظ الروايات وهذا تواتر لفظي.

الثاني: دلالـة تضـمن، وهي دلالة اللفظ على بعض المسمى كما لو تقول: أمسكت بالباب، أنت لم تمسك بجميع الباب وإنما أمسكت بطرفه.

الثالـث: دلالـة التـزام، كما لو قلت: دخلت مع الباب، فإنك ما دخلت مع البـاب وإنمـا دخلـت مـع الحلقـة، أو أمسكت بالـباب، وأنت لا تريد الباب وإنما تريد المقبض في الباب.

فـإذا اشـتركت الـروايات في دلالـة تضـمن أو دلالـة الـتزام فمـا اشـتركت فيه يكون متواتراً معنوياً.

مسألة: إذا روى جماعـة وعـدد معين، كما لو روى عشرون حادثة معينة، فاستفدنا العلم والقطع برواية هؤلاء العشرين وحصل لنا التواتر بخبرهم، فرووا لـنا قصـة أخـرى فهـل يحصـل في القصـة الأخـرى الـتواتر كمـا حصـل في القصـة الأولى؟.

نقـول: إن تشـابهت الظـروف مـن جميع النواحي فإنه يحصل التواتر لكن في الغالب أنه لا يحصل، لإمكان اتفاقهم، فإنه في المرة الأولى كان كل واحـد منهم

وقول من قال: كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة لشخص، فمثله يفيد في غيرها لشخص آخر، صحيح إن تساويا من كل وجه، وهو بعيد عادة.

قد ورد من مكان، وفي المرة الثانية قد اجتمعوا وحصلوا في مكان واحد، في المرة الأولى يمكن أنه لم يكن في القلب علم، بخلاف روايتهم، لكن في المرة الثانية ليس كذلك؛ وكذلك قد يخبر عشرون شخصاً بخبر فيستفيد القطع والجزم، ثم يخبرون الشخص الثاني فلا يستفيد العلم والجزم، لكون الشخص الآخر أكثر شكاً من الأول، والناس يتفاوتون في ذلك، أو يكون الثاني عنده علم مضاد لخبرهم فلا يستفيد ولا يرتفع العلم الذي في نفسه إلا برواية جماعة كثيرة.

فالصواب: أنه ليس كل عدد أفاد خبره المدلول بجزم وعلم وقطع في واقعة أنه يفيد العلم في واقعة أخرى.

* **قوله: وقول من قال: كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة لشخص فمثله:** يعني أنهم يقولون: إن مثل ذلك العدد يفيد في غير تلك الواقعة ـ في واقعة أخرى لشخص آخر ـ العلم والقطع، فهذا القول صحيح بشرط أن يتساوى الخبر من كل وجه؛ لكن الغالب أنها لا تتساوى.

* **قوله: وهو بعيد عادة:** يعني والتساوي من كل وجه بين الوقائع وبين المخبرين بعيد في العادة.

والخلاف في هذه المسألة مبني على أصل وهو هل استفادة العلم ناتجة من الأدلة الخارجية كما يقول المعتزلة، وبالتالي فالخبر يولد العلم بنفسه، أو نقول كما قالت الأشاعرة: استفادة العلم راجعة إلى صفات النفس التي يخلقها الله في العبد، أو هي راجعة للأمرين، وإلى أمور أخرى مثل ما يخلقه الله في النفوس، وأثر القرائن، وغيرها، كما قال أهل السنة.

خبر الواحد: ما عدا المتواتر ذكره في الروضة وغيرها. وقيل: ما أفاد الظن، ونقض طرده بالقياس، وعكسه بخبر لا يفيده.

---

* **قوله: خبر الواحد:** هذا هو القسم الثاني من أقسام الأخبار وتقدم معنا القسم الأول وهو المتواتر.

* **قوله: ما عدا المتواتر ذكره في الروضة وغيرها:** خبر الآحاد أو خبر الواحد عرفه المؤلف بقوله: ماعدا المتواتر أي ما رواه واحد أو جماعة لكنهم لا يصلون إلى حد التواتر.

* **قوله: وقيل ما أفاد الظن:** صدره بقيل، إفادة أو إشارة إلى تضعيف هذا القول، وخلاصته أن خبر الواحد هو ما أفاد الظن، فالمفيد للظن يكون خبر واحد.

* **قوله: ونقض طرده بالقياس:** هذا نقض للتعريف السابق، فإن القياس يفيد ظناً ومع ذلك ليس خبر واحد، فقوله إن ما أفاد الظن يسمى خبر واحد هذا ينقض اطراده، لأن القياس يفيد الظن ومع ذلك ليس خبر واحد.

* **قوله: وعكسه بخبر لا يفيده:** يعني ونقض عكس هذا التعريف بخبر واحد لا يفيد الظن فإنه لو جاءنا كذاب نعرف أنه يكذب دائماً، فأخبرنا بخبر فإن خبره لا يفيدنا الظن، وإنما يفيدنا الشك مع كون هذا الخبر من شخص واحد، فهنا خبر واحد لكنه لا يفيد الظن؛ وعند الجمهور أن الأخبار إما آحاد وإما متواترة، ولا يوجد قسم في الوسط، ورأى الحنفية بأن هناك قسماً في الوسط هو المشهور، والمشهور ما كان متواتراً في آخر إسناده لكنه آحاد في أول إسناده، مثال ذلك: حديث عمر بن الخطاب، رواه رجل عن رجل عن رجل، الرجل الأخير رواه عنه مئات، وكل واحد من هذه المئات رواه عنه عشرات، فهذا مشهور عند الحنفية، وهو عندهم يفيد العلم، أو علم الطمأنينة.

وذكر الآمدي ومن وافقه من أصحابنا وغيرهم: إن زاد نقلته عن ثلاثة سمي مستفيضاً مشهوراً.

وذكر الإسفرائيني: وأنه يفيد العلم نظراً، والمتواتر ضرورة.

مسألة: قيل عن أحمد في حصول العلم بخبر الواحد قولان: والأكثر لا يحصل، وقول ابن أبي موسى[1] وجماعة من المحدثين وأهل النظر: يحصل.

وحمله المحققون على ما نقله آحاد الأئمة المتفق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول.

---

* **قوله: وذكر الآمدي...: إن زاد نقلته عن ثلاثة سمي مستفيضاً مشهوراً:** فالآحاد ينقسم على هذا القول إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الغريب، وهو الذي يرويه الواحد عن الواحد.

الثاني: العزيز، وهو أن يكون في كل طبقة من طبقات إسناده رجلان فأكثر.

الثالث: المشهور، وهو الذي رواه أكثر من ثلاثة.هذا اصطلاح الجمهور، أما عند الحنفية فالمشهور: ما كان آحاداً في أول الإسناد متواترا في آخره.

* **قوله: وذكر الإسفرائيني أنه يفيد العلم نظراً، والمتواتر ضرورة:** يعني أن المستفيض والمشهور قيل: إنه يفيد العلم من جهة الاستدلال والنظر، خلاف المتواتر فإنه يفيد العلم ضرورة كما تقدم معنا.

* **قوله: قيل عن أحمد في حصول العلم...:** تقدم ما يتعلق بحصول العلم

(١) أبو علي محمد بن أحمد بن محمد بن عيسى بن أحمد بن موسى. فقيه حنبلي مصنف، ولد سنة ٣٤٥هـ وتوفي سنة ٤٢٨هـ.

انظر: المطلع ص(٤٥٥) الوافي بالوفيات(٤/١٠١).

ومن جحد من سبق من خبر الآحاد في كفره وجهان، ذكرهما ابن حامد.

بخبر الواحد، والمراد بالعلم هنا القطع والجزم، وظاهر هذا أن أخبار الآحاد لا تفيد الظن مطلقاً مهما اقترن بها من القرائن، هذا مذهب جماعة، والجماهير على أن خبر الواحد إذا اقترن به قرائن قد يفيد العلم ويمثلون لذلك بخبر في الصحيحين هو خبر آحاد لكن لما رواه الشيخان في الصحيحين وقد اتفقت الأمة على قبول ما فيهما في الجملة دلنا ذلك أن هذا الخبر مكتف به، وهو لا يفيد ظناً وإنما يفيد قطعاً.

وذهب طائفة إلى أن كل حديث صحيح فإنه يفيد العلم لأسباب منها:

أولاً: أن الله عز وجل قد تكفل بحفظ هذه الشريعة ومن حفظ الشريعة حفظ أدلتها ومنها أخبار الآحاد.

وثانيا: أن الله قد وكل لهذه الأمة رجال صدق حرصوا على نقل هذه الأحاديث وتبليغها للأمة.

وثالثا: أن أخبار النبي ﷺ عليها من البهاء والنور ما يميز به الإنسان الفرق بينها وبين كلام آحاد الناس.

ونحو ذلك من الأدلة التي استدلوا بها.

* **قوله: ومن جحد ما ثبت بخبر الآحاد في كفره وجهان:** يعني إذا جاءنا خبر آحاد صحيح فأنكر إنسان ما فيه فإنه حينئذ يكون مخطئا وآثما ومستحقاً للعقوبة الأخروية والدنيوية، لكن هل يكفر بذلك؟ فيه قولان:

من قال يكفر قال: هو مكذب للنبي ﷺ، والمكذب للنبي ﷺ كافر.

وقال طائفة: بأنه لا يكذب النبي ﷺ وإنما يتهم الرواة بالخطأ والسهو ونحو ذلك، وهو الراجح فالصواب عدم تكفيره.

مسألة: إذا أخبر واحد بحضرته عليه السلام ولم ينكره دل على صدقه ظناً، بظاهر قول أصحابنا وغيرهم وقيل قطعاً، وكذا الخلاف لو أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه، وقال ابن الحاجب[1]: إن علم لو أنه كان كاذباً لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعاً للعادة.

---

* **قوله: إذا أخبر واحد بحضرته عليه السلام...:** أي أن إقرار النبي ﷺ لإنسان يروي خبراً يدل على صدق ذلك الخبر، لذلك فإن الأحاديث التي ينقلها الناس أن رجلاً تكلم عند النبي ﷺ فسكت النبي ﷺ هذا يدلنا على صدق ذلك المتكلم، لكن هل هو على سبيل القطع أو على سبيل الظن؟ فيه وجهان، ومن أمثلة ذلك: حديث الجساسة[2] فإن فاطمة بنت قيس أخبرت أن تميماً الداري جاء إلى النبي ﷺ فذكر أنه رأى دابة بصفة معينة ثم ذهبت به هذه الدابة إلى رجل مقيد ...إلى آخر ما ذكر، فسكت النبي ﷺ عن هذا الخبر، بل إنه تكلم به في المنبر فيدل ذلك على صدقه؛ لكن هل هو على سبيل القطع أو على سبيل الظن؟ قولان.

وكذا لو أخبر واحد بحضرة خلق كثير وسكتوا ولم يكذبوه، فإنه حينئذ يدل على صدق ذلك الخبر، وهل ذلك على الظن أو القطع؟ فيه الخلاف السابق، لكن لابد أن يكون هؤلاء الخلق ممن لهم اتصال بمثل ذلك الخبر.

---

(١) جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب، فقيه مالكي قارئ أصولي، ولد سنة ٥٧٠هـ وتوفي سنة ٦٤٦هـ، له مؤلفات منها: الجامع بين الأمهات، والمختصر، والكافية.
انظر: الديباج المذهب (٢/٨٦) البداية والنهاية(٣/١٧٦) شذرات الذهب(٥/٢٣٤).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٤٢) وأبو داود (٤٣٢٥) وهو حديث طويل.

مسألة: إذا تفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله، وقد شاركه خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعاً خلافاً للرافضة.

---

* **قوله: إذا تفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله...:** هذه المسألة في خبر الواحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وشاهده أهل التواتر ثم لم يخبر به إلا الآحاد، فهل يحتج بقول الآحاد؟

قال طائفة: بأنه إذا أخبر واحد بحديث وقد أدرك جماعة هذه الحادثة وكلهم سكتوا ولم يخبروا بها، فإنه حينئذ يدل ذلك على أن هذا الراوي كاذب، وقالوا: إن السبب في هذا أنه لو كان وقع حقيقة لأخبروا بمثل ما أخبر ولاستفاض الخبر، لكن الرافضة يقولون: إذا أخبر واحد بشيء وكان مما تتوافر الدواعي على نقله وقد شاهدوه ولم ينقلوه، لا يدل ذلك على تكذيب هذا الراوي، وقالوا: ولذلك حدثت المعجزات في عهد النبوة ونقلت إلينا بخبر الواحد، مع أنها مما يطلع عليه الناس جميعاً.

وقد وافق الرافضة في هذا القول جماعة من أهل الحديث، ومن أهل السنة وقد فرع الرافضة على الخلاف في هذه المسألة مسألة أحقية علي رضي الله عنه بالولاية، ووجوب تقديمه على أبي بكر، وحجية أقوال أهل البيت، وهو أن حديث غدير خم لم يروه إلا أفراد وقد حضر الواقعة بحسب زعمهم ألف وأربعمائة، فحينئذ قال الجمهور لما لم ينقل الواقعة إلا هذا الواحد دل ذلك على التشكيك في مثل هذا الخبر، ولكن حديث غدير خم، أوله ثابت في صحيح مسلم[1]،

---

(١) أخرجه مسلم(٢٤٠٨) وأحمد(٤/٣٦٦).

مسألة: يجوز العمل بخبر الواحد عقلاً خلافاً لقوم، ولكن هل في الشرع ما يمنعه، ....

وهو أن النبي ﷺ أوصاهم بأمرين، الأمر الأول التمسك بكتاب الله، ثم أثنى على الكتاب ووصفه بما هو اللائق به، ثم بعد ذلك قال: « **وأوصيكم في أهل بيتي أن تقوموا بهم وترعوهم** » فهذا ليس فيه الوصية بامتثال أوامرهم ولا بطاعتهم، وإنما فيه بيان لمنزلتهم ونحن نقول بثبوت المنزلة لهم لكن لا يلزم من ذلك وجوب العمل بأقوالهم؛ فالمقصود أن غدير خم إنما أثبت الذي لا دليل لهم فيه، ولا حجة لهم فيه، وأما ما عدا ذلك من الوصية بالولاية بعد النبي ﷺ لعلي ونحو ذلك، فلا يثبت فيه شيء، بل قد ثبتت النصوص على خلافه؛ وحينئذ فقول الرافضة في مسألة غدير خم غير مقبول، لكن لا يدل على أن أصل القاعدة فيها ما فيها، ولذلك خالف بعض أهل السنة في هذه القاعدة.

* **قوله: يجوز العمل بخبر الواحد عقلاً خلافاً لقوم:** هذه المسألة في حكم العمل بخبر الواحد عقلاً، وأن العقل يجيزه؛ لأنه لا يوجد مانع عقلي يمنع من العمل بخبر الواحد، فإذا أخبر مخبر واحد بشيء فإن العقل يدل على جواز العمل بخبر ذلك المخبر لأنه لا يتحقق منه ضرر، ولا يوجد مانع يمنعه، ولا سبب يحيله، فدل ذلك على جواز العمل بخبر الواحد، ولا زال الناس يعملون بأخبار الآحاد في كثير من المسائل، مثلاً: قول المفتي واحد ونعمل به، قول الطبيب خبر واحد، قول المهندس خبر واحد، ولا زال الناس يعملون بأخبارهم فالعقل يجيز العمل بخبر الواحد.

* **قوله: ولكن هل في الشرع ما يمنعه:** فإن بعض الناس قال: العقل يجيز العمل بخبر الواحد، لكن الشارع منعه، وقال: لا تعملوا بخبر الواحد، وهؤلاء **أو ليس فيه ما يوجبه، قولان.**

ويجب العمل به سمعاً عند الأكثر. واختار طائفة من أصحابنا وغيرهم: عقلاً.

لا يرون حجية أخبار الآحاد.

والخلاف في حجية أخبار الآحاد ضعيف ولا نجد أحداً ننسبه إليه نسبة صحيحة، نعم ذكر عن القشاني وعن الروياني وعن أبي بكر بن داود، لكن عند تحقيق النسبة إليهم يجد الإنسان ضعفاً في نسبة هذا القول إليهم، حتى مثلاً أبو بكر بن أبي داود له كتاب في الأدب، وأورد فيه أحاديث من أخبار الآحاد، بل بعضها صحيح وبعضها ضعيف فدل ذلك على أنه لا يتبنى مثل هذا القول، وحينئذ فإن نسبة القول بأنه لا عمل بخبر الآحاد للمخالف فيها ما فيها.

* **قوله: أو ليس فيه ما يوجبه:** لأن العقل أجاز العمل بخبر الواحد، وليس في الشرع ما يوجب العمل بخبر الواحد.

إذن القول الأول: أن الشرع دل على تحريم العمل بأخبار الآحاد، قالوا: وهذا في الشرع ما يمنعه.

والقول الثاني: أن العقل يجيز العمل بأخبار الآحاد وكذلك الشرع وافقه ولم يوجب العمل بأخبار الآحاد، وهو قوله: أو ليس فيه ما يوجبه.

* **قوله: ويجب العمل به سمعاً عند الأكثر:** هذا هو القول الثالث: الوجوب شرعاً مع الجواز عقلاً.

إذن الأقوال في العمل بخبر الواحد ثلاث:

الأول: يحرم العمل بخبر الواحد.

والثاني: جواز العمل به.

والثالث: وجوب العمل به.

واشترط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه اثنان في جميع طبقاته كالشهادة، أو يعضده دليل آخر.

ويدل على العمل بأخبار الآحاد النصوص الكثيرة مثل قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] فأوجب العمل بخبر الطائفة، والطائفة قد تكون آحاداً، ويدل على ذلك أيضاً قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات: ٦] دل ذلك على أنه إذا جاء العدل بخبر فإننا نأخذ به ولا يلزمنا التبين.

* **قوله: واختار طائفة من أصحابنا وغيرهم: وعقلاً:** يعني أنه يجب العمل بخبر الواحد عقلاً، وهذا اختيار أبي الخطاب.

وبذلك نعلم أنه اختلف العلماء في حكم العمل بخبر الآحاد عقلاً فقيل: يجب، وقيل: يحرم، وقيل: يجوز عقلاً، وهو قول الجمهور.

* **قوله: واشترط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه اثنان:** يقول الجبائي: الشهادة لا تقبل من واحد، بل لا بد من اثنين، فكذلك أخبار الآحاد لا يكفي فيها رواية شخص واحد، بل لابد أن يكون في جميع طبقات السند اثنان فأكثر، قياساً على الشهادة، لكن هناك فروق عديدة بين الشهادة والرواية وبالتالي لا يصح القياس لوجود الفرق بينهما.

ويدل على بطلان مذهب الجبائي عدم وجود الدليل الصحيح، الدال على اشتراط اثنين، كما أن النصوص الشرعية تدل على قبول خبر الواحد.

الشرائط في الراوي:

منها: العقل إجماعاً. ومنها: البلوغ عند الجمهور.

وعن أحمد: تقبل شهادة المميز فهاهنا أولى.

---

* **قوله: الشرائط في الراوي:** يراد بها شروط قبول روايته، ويراد بها شروط صحة تحمله، والمراد هنا شروط قبول روايته، وليس المراد هنا شروط صحة تحمله.

* **قوله: العقل إجماعاً:** الشرط الأول: العقل فإن المجنون لا يقبل قوله ولا تسمع روايته؛ لأنه لا دين له يمنعه من الكذب ولا عقل له يجعله يضبط كلامه.

* **قوله: البلوغ عند الجمهور:** الشرط الثاني: البلوغ فغير البالغ لا تقبل روايته؛ لأنه لا يتورع عن الكذب، لأنه لا يحرم على غير البالغ شيء، وإنما قد يُضرب على الكذب من أجل تأديبه.

* **قوله: وعن أحمد: تقبل شهادة المميز فهاهنا أولى:** ورد رواية عن الإمام أحمد أن شهادة المميز مقبولة، فقيل بأن أحمد يقول بأنه تقبل شهادته مطلقاً، وقيل بأنه يقول: تقبل شهادة المميز في الخصومات بين الصبيان لعدم معرفتنا بالحال إلا من طريقهم؛ فأخذ بعض أصحاب أحمد من هذه الرواية تخريجاً أن الإمام أحمد يرى قبول رواية المميز؛ لأن الشهادة أغلظ من الرواية، إذ الشهادة لا تقبل من المرأة والرواية تقبل من المرأة فإذا قبل شهادة المميز قالوا: فمن باب أولى أن تقبل روايته؛ لكن شهادة المميز عند الخصومة ونحوها إنما قبلت من أجل الضرورة لأننا عند حصول الخصومة بين الصبيان وحصول المقاتلة بينهم، لا نعلم الحال إلا منهم وحينئذ فاحتجنا إلى قبول شهادة بعضهم على بعض ضرورة؛ أما في الرواية فنحن لا نضطر إليها، وحينئذ فالصواب أنه يشترط لقبول الرواية البلوغ.

فإن تحمل صغيراً عاقلاً ضابطاً وروى كبيراً، قُبلَ عند إمامنا وغيره.

ومنها: الإسلام إجماعاً لاتهام الكافر في الدين.

ومنها: العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة...

---

* **قوله: فإن تحمل صغيراً عاقلاً...:** لو كان المرء قد روى الحديث وهو صغير أي أنه قد تحمل رواية الحديث وهو صغير بمعنى أنه شاهد الواقعة أو سمع الحديث وهو صغير، لكنه لم يروه إلا كبيراً فإنه تقبل روايته؛ مثال ذلك: صغار الصحابة الذين كانوا عند النبي ﷺ مثل أنس، وابن عباس، ونحوهم ﵃ ممن شاهدوا النبي ﷺ وسمعوا قوله وهم صغار لم يبلغوا، فلما بلغوا أدوا ورووا ما سمعوه حال الصغر، فقبل منهم ذلك بإجماع الأمة، قال المؤلف: قبل عند إمامنا وغيره.

* **قوله: ومنها الإسلام إجماعاً...:** الشرط الثالث: الإسلام، فالكافر لا تقبل روايته؛ لأن الكافر متهم في دينه وقد يريد إفساد دين الإسلام بالكذب في أخباره، لكن لو تحمل وهو كافر، ثم رواه بعد إسلامه قبل، كما في حديث جبير بن مطعم، أنه سمع النبي ﷺ (يقرأ في المغرب بالطور)[1] وهو مشرك فلما نقل ذلك بعد إسلامه قبل منه، فالذي اشترط الإسلام اشترطه للتحمل.

* **قوله: ومنها: العدالة وهي محافظة دينية...:** الشرط الرابع: العدالة، وعرفها بأنها محافظة دينية، وبعضهم يقول: هيئة دينية راسخة في النفس.

فالعدالة صفة لذات الإنسان تحمله وتجعله يلازم التقوى والمروءة، والتقوى هي أن يجعل الإنسان بينه وبين عذاب الله وقاية بفعل الواجبات وترك المعاصي، والمروءة: اجتناب ما يعاب على المرء فعله.

---

(١) أخرجه البخاري(٤٨٥٤) مسلم(٤٦٣).

ليس معها بدعة. وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض المباح والمعاصي كبائر وصغائر عند الأكثر خلافاً للأستاذ.

---

* **قوله: ليس معها بدعة:** يعني ليس مع هذه المحافظة بدعة، فإن المبتدع لا يكون عدلاً، والعدالة شرط للقبول وليس شرطاً لصحة التحمل.

إذن شروط قبول الرواية هي: البلوغ، والعقل، والإسلام، والعدالة، وهناك أيضاً شرط: الضبط.

أما شروط صحة التحمل فهي: العقل، والضبط، فلا يشترط عدالته، ولا إسلامه، ولا بلوغه حال التلقي وإنما يشترط ذلك حال الأداء ونقل الرواية.

* **قوله: وتتحقق باجتناب الكبائر وترك...:** بماذا تتحقق العدالة؟

تتحقق العدالة باجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، فلو فعل صغيرة مرة لا يؤثر على عدالته لكنه لا يصر عليها ويستمر عليها، ويفهم من هذا أن الذنوب تنقسم إلى كبائر وصغائر، وهذا مذهب جماهير أهل العلم، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ﴾ [النجم: ٣٢] ولقوله تعالى: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَنُدۡخِلۡكُم مُّدۡخَلٗا كَرِيمٗا﴾ [النساء: ٣١] قال: تجتنبوا كبائر؛ ولأنه وصف أهل الإيمان بأنهم يجتنبون الفواحش، والفواحش هي الكبائر، فدل ذلك على انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر.

وقالت طائفة: المعاصي كلها كبائر، قالوا: راقب من عصيت، فإذا راقبت أنك تعصي رب العالمين أصبحت الذنوب كلها كبائر، لكن دلالة النصوص السابقة تدل على تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر.

فالكبيرة ما فيه حد في الدنيا، أو وعيد في الآخرة نص عليه إمامنا، وقال أبو العباس: أو لعنة أو غضب أو نفي إيمان.

والمبتدعة هم أهل الأهواء.

---

* **قوله: فالكبيرة ما فيه حد في الدنيا أو وعيد...:** ما هو الضابط في كون بعض المعاصي من الكبائر، وبعضها من الصغائر؟ اختلف العلماء في ذلك، لكن ما ورد فيه نص بتسميته كبيرة، فإننا يجب أن نسميه كبيرة، وقد اختار جماعة أن الكبائر: ما فيه حد في الدنيا، أو وعيد في الآخرة مثل: السرقة فيها حد، والقذف فيه حد، ومثل: القتل العمد العدوان، قال تعالى: ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا**﴾ [النساء: ٩٣] هذا وعيد في الآخرة، كأنهم يقتصرون على ما كان من هذين الصنفين، وزاد شيخ الإسلام ابن تيمية: أو فيه لعنة، مثل: «**لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد**»[١] أو فيه غضب، مثل: ﴿**وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ**﴾ [النور: ٩] أو فإن الله يغضب من كذا، أو فيه نفي إيمان كقوله: «**لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن**»[٢].

* **قوله: والمبتدعة هم أهل الأهواء:** المراد بالأهواء الآراء العقدية المخالفة لما ورد في الكتاب والسنة، وقد اختلف الناس في حقيقة المبتدعة، ومتى يكون الرجل مبتدعاً؟ فقال طائفة: كل من وجد منه بدعة فهو مبتدع، ولكن هذا ليس بصحيح فإنه قد يفعل الإنسان البدعة لظنه صحة الدليل ويكون الدليل في نفس الأمر ضعيفاً، فحينئذ لا يوصف بأنه من المبتدعة.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٣٥، ٤٣٦) ومسلم(٥٣١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٧٥) ومسلم(٥٧).

وإن كانت بدعة أحدهم مغلظة كالتجهُّم ردت روايته مطلقاً.

وقيل: المبتدعة هم من لا يسير على منهج الكتاب والسنة والصحابة، بدلالة قول النبي ﷺ: «**كلها في النار إلا واحدة**» قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: «**من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»[١] فمن كان متمسكاً بالسنة متمسكاً بإجماع الصحابة فإنه من أهل السنة وليس مبتدعاً ولو خالف في المسألة والمسألتين، لأنه يوافق في أصل المنهج.

أما من قال بأنه يحكم شيئاً غير الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ويستدل بغيرها، فإنه حينئذ لا يكون من أهل السنة كما لو قال: نحكم العقل، أو قال: النصوص التي نستشكلها نؤولها إذا كان سبب الاستشكال ليس دليلاً شرعياً، أو قال: نعتمد على الكشف، وما يلقيه الله في روع الإنسان، أو قال: نعتمد على الرؤيا المنامية، فهؤلاء يخالفون في أصل المنهج، فهم يجعلون شيئاً دليلاً من أدلة الشرع وهو ليس كذلك.

والقول بأنه لا يوصف الشخص بكونه من المبتدعة إلا إذا كان المنهج والأصول والأدلة التي يستدل بها مغايرة للأدلة الشرعية؛ هو الأظهر.

* **قوله: وإن كانت بدعة أحدهم مغلظة...:** هل تقبل رواية المبتدعة؟

نحن نجد أن العلماء يقولون: العدالة شرط في الراوي، ثم بعد ذلك نجدهم في كتبهم الحديثية يقبلون ويرون عن بعض المبتدعة، فحينئذ اختلف الناس فقالوا: من كانت بدعته مكفرة فلا إشكال أنه لا تقبل روايته لعدم توفر شرط الإسلام.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٥٩٦) والترمذي(٢٦٤٠) وابن ماجه(٣٩٩٣) من حديث أبي هريرة.

وإن كانت متوسطة كالقَدَر، ردت إن كان داعية. وإن كانت خفيفة كالإرجاء هل تقبل معها مطلقاً أو ترد عن الداعية؟ روايتان. هذا تحقيق مذهبنا.

أما حكم من لم يَكْفُر ببدعته فقالت طائفة: تقبل رواية جميع المبتدعة ما لم يكونوا يستجيزون الكذب كالخطابية[1]، وقالت طائفة: نقبل رواية المبتدعة إلا إذا رووا ما يؤيد بدعتهم، فإن الإنسان إذا وافق حديث هواه غض الطرف عن بعض ما فيه، وقد يدلسه، وقد يحاول جبر ما فيه من نقص، وقال طائفة: نقسم أهل البدع، فالبدع الغلاظ لا نقبل رواية أصحابها، والبدع المتوسطة نفرق بين الداعية وغير الداعية، فالداعية لا تقبل روايته، وغير الداعية تقبل روايته، وأما الخفيفة، فهنا إن لم يكن داعية قبلت روايته، أما إن كان داعياً إلى بدعته ففيه روايتان.

المقصود أن الفقهاء، وأهل الحديث، وأهل الأصول، قد اختلفوا في رواية المبتدعة، وقد ورد عن الإمام أحمد العديد من النصوص تثبت روايته عن بعض المبتدعة، ثم ورد عنه نصوص أخرى تثبت أنه ترك الرواية عن بعض الناس لكونه مبتدعاً، فقال: فلان مبتدع لا تقبل روايته، فحينئذ احتاج الأصحاب إلى التوفيق بين هذه الروايات المتعارضة فقالوا في ذلك أقوالاً عديدة منها ما

---

(١) الخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي، فرقة من فرق الروافض، كانوا يقولون إن الإمامة كانت في أولاد علي إلى أن انتهت إلى محمد بن جعفر الصادق، ويقولون إن الأئمة كانوا آلهة، وكان أبو الخطاب يقول في أيامه: إن أولاد الحسن والحسين كانوا أبناء الله وأحباؤه، وكان يقول: إن جعفراً إله، فلما بلغ ذلك جعفراً لعنه وطرده وكان أبو الخطاب يدعي بعد ذلك الإلهية، وكان أتباعه يقولون إن جعفراً كان إلها، إلا أن أبا الخطاب كان أفضل منه، والخطابية يرون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم. انظر: التبصير في الدين ص(١٢٦) والتنبيه والرد ص(١٦٢) ومقالات الإسلاميين ص(١٠).

والفقهاء ليسوا من أهل الأهواء عند ابن عقيل والأكثر، خلافاً للقاضي وغيره.

ذكره المؤلف هنا. وبذلك نعلم أن المبتدعة على أربعة أنواع:

الأول: مبتدع يكفر ببدعته، فلا تقبل روايته وقد حُكي الاتفاق على ذلك.

الثاني: مبتدع يستجيز الكذب على النبي ﷺ، فلا تقبل روايته اتفاقاً.

الثالث: مبتدع داعية لبدعته، فالجمهور على رد روايته.

الرابع: مبتدع غير داعية، قال مالك: ترد روايته أيضاً، ونقل عن أحمد: التفريق بين البدع خفة وغلظاً كما ذكر المؤلف، والجمهور على قبول روايته ما لم يكن فيها تأييد لبدعته؛ لما ورد في الصحيحين من الرواية عن مبتدعة كالقدرية والخوارج والرافضة والمرجئة، وقد تلقت الأمة ذلك بالقبول، ولرواية السلف والأئمة عنهم فهو إجماع.

* **قوله: والفقهاء ليسوا...:** يعني المخالفون لنا في مسائل فقهية، ليسوا من أهل الأهواء والبدع، لأن هذه مسائل اجتهادية للاجتهاد فيها مساغ فحينئذ لا يكونون من أهل البدع، ومن ثم نقبل روايتهم.

* **قوله: خلافاً للقاضي وغيره:** ظاهر هذا أن القاضي يقول: إن الفقهاء المخالفين لنا يعدون من أهل الأهواء، وبالتالي من رأى حِلَ أمرٍ نرى تحريمه فإنه حينئذ يحكم بكونه من أهل البدع عند القاضي أبي يعلى، والقول الأول أرجح فما زال الصحابة مختلفين في مسائل فقهية ويروي بعضهم عن بعض.

فمن شرب نبيذاً مختلفاً فيه فالأشهر عندنا يحد ولا يفسق. وفيه نظر.

والمحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة قبلت روايته دون شهادته عند أصحابنا. وفي التفرقة نظر.

---

* **قوله: فمن شرب نبيذاً مختلفاً فيه فالأشهر...:** هذه مسألة متعلقة بما سبق وهو من شرب نبيذاً مختلفاً فيه، كما لو جاء بنبيذ قد غلي فذهب ثلثاه، فهذا عند الجمهور حرام، وعند الحنفية لا يحرم؛ والناس في ذلك على أنواع:

النوع الأول: مجتهد يرى تحريم هذا الفعل، فهذا لا يجوز له الإقدام عليه، لأن المجتهد متعبد بالعمل باجتهاده، فإذا شرب نبيذاً مختلفاً فيه يعتقد حرمته فإنه يحد ويأثم وترد شهادته بذلك.

والنوع الثاني: مقلد لذلك المجتهد فله حكمه.

النوع الثالث: عامي لا يعرف الحكم فهذا لا يجوز له الإقدام على أي فعل حتى يعلم حكم الله فيه لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

النوع الرابع: مجتهد يرى حل هذا النبيذ وعامي مقلد له، فاختلفت الروايات عن أحمد فيه: فعنه يحد ولا يفسق بذلك، وهذا مذهب الشافعي، قال المؤلف: وهو الأشهر عندنا وفيه نظر؛ لأنه يلزم من الحد التحريم والفسق، وتقدم أن الكبيرة ما فيها حد. وعنه يحد ويفسق بذلك، وهذا مذهب مالك؛ لأنه تناول مسكراً. وعنه لا يحد ولا يفسق بذلك، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية لأنه يعتقد حل ما تناوله.

* **قوله: والمحدود في القذف...:** القذف كبيرة، لكن هل تقبل رواية المحدود في القذف؟.

وإذا تحمل فاسقاً أو كافراً، وروى عدلاً مسلماً قبلت روايته.

نقول: المحدود في القذف على نوعين:

النوع الأول: من قذف بلفظ الشهادة أي في مجلس القضاء من أجل إقامة حد الزنا على المقذوف لكن لم يوجد العدد الكافي لشهادة الزنا، فهذا يحد لأنه قاذف، وتقبل روايته لأنه أراد إقامة الحد، ونقص العدد ليس من جهته، ولذلك قبلت رواية أبي بكرة ومن معه، وأما شهادته فللعلماء في قبولها قولان، قيل: لا تقبل شهادته حتى يتوب لقول عمر ﷺ لأبي بكرة ﷺ: (إن تبت قبلت شهادتك)[1] وقيل: تقبل شهادته قياساً على روايته؛ وهو ظاهر كلام المؤلف لقوله: (وفي التفرقة نظر) أي بين الشهادة والرواية؛ وأجيب بأن الرواية لا تهمة فيها.

وذهب أبو حنيفة ومالك إلى عدم قبول روايته وشهادته.

النوع الثاني: من قذف في غير مجلس القضاء فَحُدَّ فهذا ترد شهادته وروايته بعد ذلك لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فإن تاب قبلت شهادته وروايته عند الجمهور، وقال الحنفية: لا تقبل.

* **قوله: وإذا تحمل فاسقاً أوكافراً وروى عدلاً مسلماً قبلت روايته:** لأن الإسلام والعدالة شروط لقبول الرواية حال الأداء، وليست شرطاً لتحمل الرواية كما تقدم.

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه(٣٦٢/٨) والبيهقي في السنن(١٥٢/١٠).

مسألة: مذهب أصحابنا والأكثرين أن الجرح والتعديل يثبت بالواحد في الرواية دون الشهادة. وقيل لا، فيهما، وقيل: نعم، فيهما.

* **قوله: مذهب أصحابنا والأكثرين أن الجرح والتعديل يثبت بالواحد...:** إذا قال أحد الأئمة: فلان مجروح، ولم نجد قولاً غير قول ذلك الإمام وكان ذلك الإمام ممن يعتبر قوله في الجرح فالصواب أنه يكفي الواحد وهو المذهب، كذلك في التعديل والتزكية في الرواية، فإنه على المذهب يكفي فيه واحد، مثلاً: لو قال يحيى بن معين وحده: فلان ثقة، فإنه يكفي ولا يحتاج إلى قول أحد معه؛ أما لو جاءنا مزكٍ يزكي الشاهد، فإنه لا يكفي الواحد بل لا بد من اثنين. وهذه المسألة فيما إذا لم يوجد هنا تعارض بين الجرح والتعديل، فأما إذا وجد تعارض فتكون مسألة مستقلة ستأتي.

لماذا فرقنا بين الرواية والشهادة؟.

لأن الرواية يقبل فيها الواحد، والشهادة لابد فيها من اثنين، فإذا كان الأصل لابد فيه من العدد، فكذلك فرعه وهو التزكية، فالرواية تقبل فيها رواية واحد فقُبل التعديل والجرح فيها من واحد، والشهادة لا يقبل فيها إلا شهادة اثنين فحينئذ لم يقبل بتزكيتها إلا اثنان.

* **قوله: وقيل: لا، فيهما:** أي أن هناك قولاً بأنه لا يقبل قول الواحد في تزكية الرواية والشهادة.

* **قوله: وقيل: نعم فيهما:** أي أن هناك قولاً بأنه يقبل قول الواحد، ويثبت بالواحد لفظ التعديل في الرواية والشهادة.

وهناك قول رابع بأن العدد يشترط في الجرح دون التعديل.

مسألة: مذهب الأكثرين: يشترط ذكر سبب الجرح لا التعديل، وقيل عكسه. وقال بعض أصحابنا وغيرهم: يشترط فيهما.

وعن أحمد عكسه.

* **قوله: مذهب الأكثرين: يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل...:** لو قال يحيى بن معين: فلان ضعيف ولم يذكر سبب التضعيف، هل يسمع قوله أو لا يسمع؟ وهكذا لو قال: فلان ثقة، هل يسمع أو لا يسمع؟

مذهب الأكثرين أنه يشترط ذكر سبب الجرح، لأن أسباب الجرح كثيرة وقد نظن أن أشياء جارحة وهي ليست في الحقيقة جارحة، ونوقش بعض الأئمة وقد جرح ثقة فقال: ليس بثقة. فقيل له لم؟ قال: لأني رأيته يبول في الشارع، أو لأني رأيته يبول واقفاً. فهذا ليس سبباً صحيحاً للجرح.

* **قوله: لا التعديل:** أي أن التعديل لا يشترط فيه ذكر السبب، لأن أسباب التعديل كثيرة، فإنه يقول: رأيته يصلي، لا يكذب، ليس بكذا، ولا بكذا، أسباب التعديل كثيرة بخلاف الجرح، لأن الجرح يكفي فيه سبب واحد.

* **قوله: وقيل: عكسه:** أي يشترط ذكر سبب التعديل لا سبب الجرح.

* **قوله: وقال بعض أصحابنا وغيرهم: يشترط فيهما:** يعني يشترط ذكر سبب الجرح، وكذلك ذكر سبب التعديل.

* **قوله: وعن أحمد عكسه:** يعني عن أحمد رواية أخرى بعكس هذا القول الأخير، وبالتالي فإنه لا يشترط ذكر سبب الجرح ولا ذكر سبب التعديل.

فهذه أربعة أقوال في المسألة، ولابد أن يكون الجرح والتعديل ممن عُرفوا بالثقة، وبتمييز أسباب الجرح والتعديل، فمن كان كذلك فالأظهر أنه يقبل قوله في الجرح والتعديل وإن لم يبين السبب؛ أما من كان غير ثقة، أو كان متساهلاً

والمختار وفاقاً لأبي المعالي والآمدي: إن كان عالماً كفى الإطلاق فيهما، وإلا لم يكف. ومن اشتبه اسمه باسم مجروح ....

في التعديل فيعدل المجاهيل مثلاً، أو كان متشدداً في الجرح أو غير عارف بأسبابه فهؤلاء لا يقبل جرحهم أو تعديلهم حتى يبينوا السبب ونتأكد من حصوله؛ وهذا ما سيذكره المؤلف في القول الخامس بعد هذا.

* **قوله: والمختار وفاقاً لأبي المعالي والآمدي...:** هذا قول خامس في المسألة: إن كان الجارح والمعدل عالماً يعرف أسباب الجرح، ويعرف أسباب التعديل، كفى الإطلاق فيهما، أي في الجرح والتعديل، فإذا أطلق وقال: فلان عدل أو فلان غير عدل، كفى الإطلاق ولم يحتج إلى ذكر السبب.

* **قوله: وإلا لم يكف:** أي وإن لم يكن عالماً مطلعاً على أسباب الجرح والتعديل فإنه لا يُكتفى منه بالجرح المطلق ولا بالتعديل المطلق حتى يذكر أسباب الجرح والتعديل.

* **قوله: من اشتبه اسمه باسم مجروح...:** أي هل تقبل روايته؟.

لا، بل نتوقف في خبره حتى نعلم الحال، مثال ذلك قوله ﷺ: «**أناس يأتون في آخر الزمان يصبغون بالسواد كأنهم حواصل الطير لا يجدون ريح الجنة**»[1] هذا الحديث روي عن عبد الكريم، وعبد الكريم اثنان، عبد الكريم بن أبي المخارق[2] وعبد الكريم الجزري[3] أحدهما ثقة والآخر ضعيف، فمن

---

(١) أخرجه النسائي(١٣٨/٨) عن عبد الكريم ولم يميزه.

(٢) ضعيف اشترك هو والجزري في الرواية عن سعيد بن جبير ومجاهد والحسن. انظر تقريب التهذيب (٣٦١/١) وانظر ترجمته في سير أعلام النبلاء(٨٣/٦).

(٣) ثقة متقن. انظر تقريب التهذيب(٣٦١/١). وانظر ترجمته في سير أعلام النبلاء(٨٠/٦).

رد خبره حتى يعلم حاله. وتضعيف بعض المحدثين الخبر يخرج عندنا على الجرح المطلق، قاله أبو البركات.

هو عبد الكريم؟ لا نعرف، فنتوقف في هذا الحديث حتى نعرف الحال[1] بتتبع روايات الحديث وطرقه، حتى نجد راوياً قد صرح باسم عبد الكريم.

* **قوله: رد خبره حتى يعلم حاله:** الصواب أن يقال: يتوقف في الخبر، حتى يعلم الحال، لأن الرد معناه أننا لا نقبله بعد ذلك، لكن الصواب أن نتوقف، ومعناه أننا لا نعمل به حتى يتبين لنا الحال.

* **قوله: وتضعيف بعض المحدثين الخبر:** يعني أنه لو جاءنا محدث وقال: هذا الحديث ضعيف، هل هذا هو جرح في الرواة؟.

نقول: إن قول هذا المحدث: هذا الحديث ضعيف، يخرج عندنا على الجرح المطلق، يعني أنه جرح بدون ذكر السبب، كما قاله أبو البركات.

والصواب في هذا: أننا لا نعلم سبب تضعيف الحديث عنده، فإن كونه يضعف الحديث ليس معناه أنه يضعف راوياً معيناً من رواته، لأن عندك مثلاً خمسة رواة، فإذا ضعف الحديث فإنه يحتمل أنه ضعف الراوي الأول، أو الثاني، أو الثالث، أو الرابع، أو الخامس، أو ضعفه لسبب آخر كأن يعلم أن هناك تدليساً أو يعلم بأن هناك انقطاعاً، أو يعلم بأن هناك راوياً ضعيفاً سقط من الخبر، أو يعلم بأن هناك علة في الحديث قادحة، كأن يكون حدث الراوي من حفظه وهو ضابط كتاب لا ضابط عدل، والأصل أنه لا يقبل إلا بما حدث من كتابه ونحو ذلك؛ فتضعيف المحدثين الخبر لا يستدل به على جرح الرواة.

---

(١) بين أبو داود في روايته للحديث (٤٢١٢) أنه الجزري.

مسألة: الجرح مقدم عند الأكثر. وقيل: التعديل إذا كثر المعدلون. واختاره أبو البركات مع جرح مطلق إن قبلناه. أما عند إثبات معين ونفيه باليقين، فالترجيح.

---

* **قوله: الجرح مقدم عند الأكثر، وقيل: التعديل:** إذا تعارض عندنا جرح وتعديل، مثلاً: قال شعبة: فلان ضعيف. وقال يحيى بن معين: فلان ثقة، فماذا نفعل؟

الأكثر قالوا: الجرح مقدم، لأنه اطلع على شيء لم يطلع عليه المعدل.

القول الثاني: ننظر إلى العدد، فإن كان المعدلون أكثر قدم التعديل، وإن كان أقل قدم الجرح، وإن تساويا قدم الجرح.

* **قوله: واختاره أبو البركات مع جرح مطلق:** الجرح المطلق هو الذي يكون بدون ذكر السبب إن قبلناه، أي على القول بقبول الجرح المطلق، كما سبق في المسألة قبله.

* **قوله: أما عند إثبات معين ونفيه...:** يعني إذا وقع الخلاف بين المحدثين في إثبات سبب معين للجرح والتعديل كأن يقول المجرح: فلان ليس بثقة؛ لأنه قد كذب في الحديث الفلاني، وقال المعدل: فلان ثقة والحديث الفلاني لم يكذب فيه؛ فهنا سبب معين، أحدهما يبطل السبب والآخر ينفيه باليقين، بأمر جازم قاطع، فحينئذ نحتاج إلى الترجيح، فننظر إلى قول محدث آخر مثلاً.

مسألة: حكم الحاكم المشترط العدالة بشهادته أو روايته تعديل باتفاق. وليس ترك الحكم بها جرحاً.

---

* **قوله: مسألة:** ذكر المؤلف في هذه المسألة طرق التعديل، كيف نقول بأن الراوي عدل؟ متى نقول مثلاً: إن الإمام يحيى بن معين وثق فلاناً؟.

هناك طرق:

الطريق الأول: القضاء في الرواية أو في الشهادة فهذا يعتبر تعديلاً.

* **قوله: حكم الحاكم:** أي بواسطة القضاء، لو أن قاضياً مثل شريح القاضي حكم وقضى برواية أحد الرواة، أو روى عنده أو شهد عنده فحكم بروايته أو بشهادته، فحينئذ يعتبر تعديلاً.

* **قوله: المشترط للعدالة بشهادته:** يعني قضاء القاضي الذي يحكم بالتعديل، فلابد أن يكون ممن يشترط معرفة عدالة الشهود وتزكيتهم؛ لأن بعض الحنفية يرون صحة الحكم بشهادة المجهول؛ ولذلك قال المؤلف: شهادة المشترط للعدالة في الشهود، فإذا قضى القاضي بشهادته والقاضي يشترط عدالة الشهود فيكون قضاؤه بشهادته تعديلاً له.

* **قوله :أو روايته:** يعني قضاء القاضي برواية الراوي يكون تعديلاً له.

* **قوله: وليس ترك الحكم بها جرحاً:** لو قدرنا أن القاضي لم يحكم بشهادة الراوي، هل يعتبر جرحاً له؟

نقول: لا يعتبر جرحاً له؛ لأنه قد يكون هناك سبب خاص ردت به الشهادة غير كون الشاهد مجروحاً كما لو كانت القضية لابد فيها من شاهدين، فحينئذ يكون تركه للحكم بشهادة الشاهد لعدم وجود شاهد آخر، أو قد يكون لسبب آخر، فحينئذ لا يطلع على حقيقة السبب.

وعمل العالم بروايته تعديل، إن عُلم أن لا مستند للفعل غيره، وإلا فلا عند الأكثر.

وقاله أبو المعالي والمقدسي إلا فيما العمل فيه احتياطاً.

وقال أبو البركات: يُفَرِّق بين من يرى قبول قول مجهول الحال أو لا، ...

الطريق الثاني: التعديل بالقول، بأن يقول: فلان ثقة، وتركه المؤلف هنا لأنه تقدمت أحكامه.

الطريق الثالث من طرق التعديل: العمل، لو وجدنا يحيى بن معين عمل برواية زيد من الناس فهل يعتبر تعديلاً له من يحيى بن معين، أو لا يعتبر؟

* **قوله: وعمل العالم بروايته تعديل**: يعني أن عمل العالم برواية الراوي يعتبر تعديلاً له بشرط أن لا يوجد مستند آخر لعمل ذلك الإمام غير رواية هذا الشخص، لأنه إذا وجد مستند آخر فإنه قد يكون عمل العالم بالمستند الآخر سواء كان آية من القرآن أو حديثاً آخر.

* **قوله: وإلا فلا**: يعني وإن وجد مستند آخر فلا يعتبر عمله برواية الراوي تعديلاً له عند الأكثر.

* **قوله: وقاله أبو المعالي والمقدسي**: يعني أنهما قالا بهذا القول وهو: أن عمل العالم بالرواية تعديل له إلا إذا وجد دليل آخر للمسألة، أو أمكن أنه قد يعمل بقوله وروايته من باب الاحتياط.

* **قوله: وقال أبو البركات يُفَرِّق بين من يرى...**: أي أن هناك قولاً ثالثاً في المسألة خلاصته: أننا ننظر في هذا العالم الذي عمل برواية هذا الشخص، هل يقبل رواية المجهول أم لا؟ فإن كان يقبل رواية المجهول كالحنفية، فإن عمله بروايته لا يعتبر تعديلاً؛ لأنه قد يكون مجهولاً عنده، وأما إن كان لا

أو يُجهل مذهبه.

إذا قلنا: هو تعديل، كان كالتعديل بالقول من غير ذكر السبب، قاله في «الروضة».

يرى تعديل المجهول، ولا يرى قبول رواية المجهول، فإنه يعتبر عمله برواية راوٍ تعديلاً له؛ فأبو البركات يفرق بين من يرى قبول رواية مجهول الحال، و بين الذي لا يقبل روايته، فالذي يرى قبول رواية مجهول الحال، وعمل بروايته فلا يعتبر عمله تعديلاً له، والذي يرى عدم قبول رواية مجهول الحال فيعتبر تعديلاً له.

* **قوله: أو يجهل مذهبه**: أي لا يعتبر تعديلاً للراوي عمل من جهل مذهبه في العمل برواية المجهول.

* **قوله: وإذا قلنا هو تعديل كان كالتعديل بالقول...**: تقدم معنا الخلاف في التعديل المطلق وهو الذي لم يذكر فيه سبب التعديل هل يقبل أو لا؟ ورجحنا قبوله، فصاحب الروضة يقول بأن استفادة تعديل الراوي من عمل العالم بروايته بمثابة التعديل الذي لم يذكر فيه سبب التعديل.

الطريق الرابع: الرواية عنه، إذا وجدنا الإمام أحمد روى عن راو، هل يعتبر ذلك الراوي ثقة بناء على رواية الإمام عنه، أو لا يعتبر؟

نقول: إن كان يصرح بأنه يروي عن الثقة والضعيف، فحينئذ لا تعتبر روايته عنه توثيقاً له وإن كان يصرح بأنه لا يروي إلا عن الثقة مثل الإمام مالك، وابن مهدي فإنهما يقولان: لا نروي إلا عن الثقات، فإذا روى أحدهما عن شخص فهو ثقة عنده، فيعتبر تعديلاً منه.

وفي رواية العدل عنه أقوال، ثالثها المختار، وهو المذهب: تعديل إن كانت عادته أنه لا يروي إلا عن عدل.

وإذا قال الراوي: حدثني الثقة، أو عدلٌ، أو من لا أتهم، فإنه يقبل، وإن رددنا المرسل، عند أبي البركات.

وذكره القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل في صور المرسل على الخلاف فيه.

---

* **قوله: وفي رواية العدل عنه:** يعني إذا روى العدل عن شخص راوٍ، هل يعتبر تعديلاً من هذا العدل لذلك الراوي المروي عنه؟ يعني لو أن الإمام يحيى بن معين روى عن راو، قال حدثني فلان، هل هذا يكون توثيقاً من يحيى بن معين لذلك الشخص؟ فيه أقوال:

القول الأول: يعتبر تعديلاً.

القول الثاني: لا يعتبر تعديلاً.

القول الثالث: يعتبر تعديلاً إن كانت عادته أن لا يروي إلا عن عدل، مثل ما قلنا في مالك وابن مهدي.

* **قوله: وإذا قال الراوي: حدثني الثقة، أو عدلٌ:** إذا قال الراوي: حدثني الثقة ولم يذكر اسمه، هل يقبل منه أو لا يقبل؟

قال طائفة: هذا من قبيل المرسل، فيكون فيه الخلاف المذكور في المرسل.

وقال طائفة: هذا أقوى من المرسل لأنه تصريح بأنه ثقة؛ وسيأتي الكلام عنه في المرسل.

ومثل هذه اللفظة ما لو قال الراوي: حدثني عدل، أو حدثني من لا أتهم؛ والجمهور على عدم قبول ذلك لإبهام الراوي فيحتمل أن يكون مجروحاً عند غيره.

وتزول جهالة الراوي المعين برواية واحد عنه وقيل: بل باثنين.

---

* **قوله: وتزول جهالة الراوي المعين برواية واحد عنه:** بماذا تزول الجهالة؟ اختلف العلماء في ذلك؛ فقيل بأنه إذا روى واحد عنه فإنه تزول جهالة عينه وتبقى جهالة عدالته فنحتاج إلى طريق من طرق التعديل السابقة.

* **قوله: وقيل: بل باثنين:** أي قيل بأنه لا تزول جهالة العين إلا برواية اثنين عنه، وهذه المسألة فيها خلاف عند الأصوليين، وعند المحدثين.

والصواب أن ذلك الراوي إن كان لا يروي إلا عن الثقات ارتفعت جهالته وإلا فلا.

مسألة: الجمهور على أن الصحابة عدول، وهو الحق.

وقيل: إلى حين زمن الفتن، فلا يقبل الداخلون لأن الفاسق غير معين.

---

* **قوله: الجمهور على أن الصحابة عدول:** هذه مسألة عدالة الصحابة وقد تواترت النصوص بعلو منزلة الصحابة وبيان مكانتهم ورفعتهم عند الله عز وجل، قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] وقال عز وجل: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] إلى غير ذلك من النصوص التي تثني على الصحابة وتبين مكانهم ومنزلتهم.

وفي السنة كذلك العديد من النصوص منها قوله ﷺ: «**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم**»[١] وقال ﷺ: «**لا تسبوا أصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل جبل أحد ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**»[٢] إلى غير ذلك من النصوص، وهذه النصوص عامة ومطلقة ولم تفرق بين أحد منهم فالجميع حينئذ تشملهم هذه النصوص ومَنْ فَرَّقَ قيل له: هذا تفريق بلا دليل فيكون مردوداً على صاحبه.

* **قوله: وقيل إلى حين زمن الفتن:** وهذا قول الخوارج، ففي زمن الفتنة قالوا: من دخل في القتال بين علي ومعاوية، فإنه لا يكون عدلاً، أما من اعتزل الفتنة فإنه يبقى على عدالته، قالوا: لأن إحدى الطائفتين خارجة باغية ونحن لا نعلم من هو الخارج منهما، وحينئذ فإحدى الطائفتين فساق ولا نعلم عين الفساق من الطائفتين فوجب علينا ترك الجميع؛ لأنه كما تقدم عندنا أنه إذا اشتبه اسم

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦٥٢) ومسلم (٢٥٣٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٧٣) ومسلم (٢٥٤٠).

وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل علياً.

وقيل: هم كغيرهم.

رجل مجروح باسم رجل عدل وجب ترك تلك الرواية، فكذلك هنا.

وهذا قول ليس بصحيح؛ لأن الصحابة إما مصيبون، وإما مجتهدون مثابون وإن كانوا مخطئين؛ لأنه قد يخطئ الإنسان بناء على اجتهاد ونظر في الأدلة وبالتالي يثاب عليه ولا يؤاخذ ولا يعد فاسقاً.

* **قوله: وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل علياً:** المعتزلة قالوا: هم عدول إلا الذين قاتلوا علياً مع معاوية، أو قاتلوه في الجمل، فهؤلاء خرجوا عن الإيمان فيكونون فساقاً؛ و هذا قول ساقط كسابقه، لأن هؤلاء بذلوا وسعهم في الاجتهاد فعملوا بما ظنوه حكم الله، فهم حينئذ مجتهدون مخطئون يستحقون أجر الاجتهاد وإن لم يكونوا مصيبين.

* **قوله: وقيل: هم كغيرهم:** هذا قول رابع ضعيف أيضاً؛ ولذا صدره بقيل، وعلى هذا القول فإن الصحابة كغيرهم يبحث عن عدالتهم.

وفائدة هذه المسألة: أنه إذا عرفنا أنّ شخصاً صحابياً فلا نبحث عن عدالته، فهو عدل أولاً لكونه صحابياً، ولا نبحث عمن يعدله.

وهكذا لو كان اسم الصحابي مبهماً لم نحتج إلى تعيينه، لأن الصحابة كلهم عدول، فإذا قال الراوي: عن صحابي، فالصحابي عدل ومن هنا لا نحتاج إلى بحث عن عدالته أو تعيينه.

مسألة: والصحابي من رآه عليه الصلاة والسلام عند الأكثر مسلماً، أو اجتمع به. وقيل: من طالت صحبته عرفاً.

* **قوله: والصحابي من رآه عليه الصلاة والسلام:** من هو الصحابي الذي يستحق الفضل السابق؟ لا يكون المرء صحابياً إلا بشروط وضوابط منها:

الضابط الأول: الرؤية، والمراد بالرؤية اللقيا للنبي ﷺ وليس المراد حقيقة الرؤية، فلو كان هناك رجل أعمى لقي النبي ﷺ، فإنه يكون صحابياً عند الأكثر بشرط أن يكون مسلماً، فإذا كان كافراً حال الرؤية فإنه لا يكون صحابياً، مثل من رأى النبي ﷺ كافراً به، ثم أسلم ولم يتمكن من رؤية النبي ﷺ بعد إسلامه فإنه لا يكون صحابياً كما قالوا في عبد الله بن أبي الحمساء.

* **قوله: أو اجتمع به:** ليدخل الأعمى، ولا يشترط طول الصحبة وقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: « **يأتي على الناس زمان يغزو فئام من الناس فيقال لهم: فيكم من رأى رسول الله ﷺ فيقولون: نعم، فيفتح لهم، ثم يغزو فئام من الناس فيقال لهم: فيكم من رأى من صحب رسول الله ﷺ فيقولون: نعم فيفتح لهم، ثم يغزو فئام من الناس فيقال لهم هل فيكم من رأى من صحب من صحب رسول الله ﷺ فيقولون: نعم، فيفتح لهم** »[1] فدل ذلك على أن المزية تكون في الرؤية لأنه بَدَّلَ في الألفاظ بين رأى، وصحب، مما يدل على ترادفهما.

* **قوله: وقيل: من طالت صحبته عرفاً:** أي أن الصحابي هو من طالت صحبته بحيث لا يكتفى بالرؤية المجردة، قالوا: لأن لفظ الصحابي مشعر بطول

(١) أخرجه البخاري(٢٨٩٧) ومسلم(٢٥٣٢).

وقيل: وروى عنه.

ولا يعتبر العلم في ثبوت الصحبة عند الأكثر، خلافاً لبعض الحنفية، فلو قال معاصر عدل: أنا صحابي قبل عند الأكثر.

الزمان وهذا قول طائفة؛ والصواب خلافه إلا في باب حجية قول الصحابي فإن هذا القول يعتبر فيه وسيأتي تفصيله.

أما في هذا الباب - باب الرواية - فإن القول الأول هو الصحيح، وهذا الخلاف بين القول الأول والقول الثاني موجود في الزمان الأول، حتى أن الإمام البخاري أشار للقولين في صحيحه.

* **قوله: وقيل: وروى عنه:** يعني أنه من صحبه أو رآه لا يكتفي فيه بالرؤية بل لابد أن يشترط معه أن يكون قد روى عنه.

* **قوله: ولا يعتبر العلم في ثبوت الصحبة عند الأكثر:** يعني لا يشترط ليكون الرجل صحابياً أن يدل على ذلك دليل قطعي، فلا يعتبر العلم في ثبوت الصحبة عند الأكثر.

* **قوله: فلو قال معاصر عدل: أنا صحابي قبل عند الأكثر:** أي تفرع على عدم اشتراط قطعية دليل الصحبة أنه لو جاءنا معاصر للنبي ﷺ عدل وقال: أنا صحابي، فإنه يقبل قوله بشرطين:

الشرط الأول: أن يكون معاصراً للنبي ﷺ قد شاهد عهد النبوة، وأما إن كان غير معاصر فإنه لا يقبل قوله؛ فلو جاء عبد الله الآن وقال: أنا صحبت النبي ﷺ لم يقبل قوله لأنه لم يعاصره ﷺ.

الشرط الثاني: أن يكون عدلاً، فإن كان فاسقاً لم يقبل قوله، ومن

مسألة: في مستند الصحابي الراوي. فإذا قال: قال رسول الله ﷺ كذا، حمل كلامه على سماعه منه عند الأكثر.

وعند الباقلاني وأبي الخطاب لا يحمل.

خلال ما سبق نعرف شروط اعتبار الرجل صحابياً وهي:

الشرط الأول: رؤية النبي ﷺ.

الشرط الثاني: أن تكون هذه الرؤية يقظة لا مناماً.

الشرط الثالث: أن يكون الراوي مسلماً حال الرؤية.

الشرط الرابع: أن يكون النبي ﷺ حياً وقت الرؤية.

* **قوله: مسألة: في مستند الصحابي الراوي:** هذه المسألة تتكلم عن مستند الصحابي، يعني اللفظ الذي يقوله الصحابي في الرواية عن النبي ﷺ وهذا على خمس صيغ:

الصيغة الأولى: إذا قال الراوي سمعت رسول الله ﷺ، أو قال لي رسول الله ﷺ فإن هذه الصيغة حجة بالإجماع ولا إشكال فيها؛ لأنه جزم بالرواية وليس فيها احتمال تفسير اللفظ بغير ظاهره، هذه إذن الرتبة الأولى: سمعت، وأخبرني رسول الله ﷺ، وقال لي رسول الله ﷺ، ونحو ذلك.

الصيغة الثانية:

* **قوله: إذا قال: قال رسول الله:** إي إذا نقل الصحابي لفظ الرسول ﷺ لكن بلفظ يحتمل الانقطاع، مثل ما لو قال الصحابي: عن رسول الله؛ أو أن رسول الله فعل كذا؛ أو قال رسول الله، فحينئذ يحتمل أن يكون الحديث منقطعاً أي أنه لم يروه عن النبي ﷺ مباشرة، والجمهور على قبوله، قالوا: لأن

مسألة: إذا قال: أمر عليه السلام بكذا، أو أَمَرَنا أو نَهانا ونحوه، فهو حجة عند الأكثر خلافاً لبعض المتكلمين ونقل عن داود قولان.

مسألة: إذا قال أُمرنا أو نُهينا، فحجة عند الأكثر خلافا لقوم.

غايته أن يكون هو مرسل صحابي، ومراسيل الصحابة مقبولة؛ لأن الصحابي لن يسقط إلا صحابياً آخر، ومراسيل الصحابة مقبولة، فتكون هذه الصيغة مقبولة لها حكم الاتصال؛ خلافاً لابن الباقلاني وأبي الخطاب.

الصيغة الثالثة:

* **قوله: إذا قال: أمر عليه السلام بكذا:** أي إذا قال الصحابي: أمر النبي ﷺ، وأمرنا رسول الله، ونهانا رسول الله، ورخص لنا رسول الله، فهذا فيه احتمال عدم السماع، وفيه احتمال آخر أن يكون الراوي لم يفهم فهماً صحيحاً بأن يكون قد سمع كلاماً يظنه أمراً وليس أمراً، فهذان احتمالان، لكنهما غير مسموع لهما ولا يلتفت إليهما، لأن كونه مرسلاً لا يمنع الاحتجاج به، لأننا قلنا: غايته أنه مرسل صحابي، ومراسيل الصحابة مقبولة، أما دعوى كونه ما فهم، فإنه لا يقدح وذلك لأننا نقول: إن الصحابة هم أهل اللغة، فهم أولى بالفهم من غيرهم فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات؛ فقول الصحابي: أَمَرَنَا، أو نَهَانا، حجة عند الأكثر، ونقل عن داود قولان.

الصيغة الرابعة:

* **قوله: إذا قال أُمرنا أو نُهينا:** أي إذا جعلها مبنية للمجهول، كما لو قال: أُمِرْنا أو نُهينا أو رُخص لنا أو حُرّم علينا، فإن هذه الصيغة أورد عليها احتمال عدم سماع الصحابي ذلك من النبي ﷺ وهذا الاحتمال لا يقدح على الصحيح؛ لأن غايته أن يكون من مراسيل الصحابة وهي حجة؛ كما أُورِدَ عليه

ومثل ذلك: من السنة. واختار أبو المعالي لا يقتضي سنته عليه السلام. وذكر ابن عقيل أنه حجة بلا خلاف.

مسألة: إذا قال كنا على عهد رسول الله ﷺ نفعل كذا ونحو ذلك، فحجة عند أبي الخطاب والمقدسي خلافاً للحنفية. وأطلق في الكفاية احتمالين. وقال الشافعي: إن كان مما يشيع كان حجة، وإلا فلا.

احتمال عدم فهم الصحابي الراوي للأمر والنهي أو نحو ذلك، وهذا احتمال لا يقدح لأن الخلاف في هذه الصيغ لم يحصل إلا بعد عهد الصحابة، والصحابة من أهل اللغة فلا يرد عليهم هذا الاحتمال، كما أورد عليه احتمال أن يكون الآمر غير النبي ﷺ وهذا الاحتمال لا يقدح أيضاً؛ لأن الصحابي عدل أَوْرَدَ ذلك في مقام الاحتجاج به فيحكم عليه بأنه قول من يحتج بقوله؛ ولذلك فإن هذه اللفظة حجة أيضاً، وبذلك قال الجمهور.

* **قوله: من السنة:** أي أن الصحابي إذا قال: من السنة، فإنه في رتبة قوله: أمرنا، ويكون حجة على الصحيح مع ورود احتمال الانقطاع وعدم الفهم، وكونه من سنة غير النبي ﷺ لكنها احتمالات مخالفة للظاهر، والدليل يدل على خلافها، فالصواب أنها حجة، وقد حَكَىَ بعضهم الاتفاق عليها كابن عقيل، والصواب وجود الخلاف فيها.

الصيغة الخامسة:

قوله: إذا قال كنا على عهد رسول الله ﷺ نفعل كذا...: أي أن يضيف الصحابي الحادثة إلى عهد النبوة، كما لو قال: كنا نفعل على عهد رسول الله ﷺ كذا، فهذا اختلف العلماء في حكمه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه حجة وهذا قول الجمهور؛ لأن الصحابي قد ذكر ذلك

وقوله: كانوا يفعلون نقلاً للإجماع عند القاضي وأبي الخطاب وليس بحجة عند آخرين.

في موطن الاستدلال والاحتجاج، فالظاهر أن ذلك قد بلغ النبي ﷺ وأقره، أو يقال بأن ذلك الفعل لو كان ممنوعاً منه لأنزل الله وحياً يبين للناس حكمه؛ ولذلك قال جابر ﷺ: (كنا نعزل والقرآن ينزل، لو كان شيء ينهى عنه لنهانا عنه القرآن)[1].

القول الثاني: أنه لا يحتج به، وهذا القول نسبه المؤلف للحنفية؛ والذي في كتب الحنفية هو القول بالاحتجاج به.

القول الثالث: أنه حجة فيما يشتهر ولا يخفى مثله على النبي ﷺ، وهذا قول الشافعي.

* **قوله: كانوا يفعلون...:** إذا قال الصحابي ذلك فهل يكون حجة أو إجماعاً؟ مثل قول عائشة رضي الله عنها: (كانوا لا يقطعون في الشيء التافه)[2] اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: انه حجة وليس إجماعاً لكونه مثل قول الصحابي: كنا نفعل، وهذا مذهب الحنابلة والحنفية.

القول الثاني: أنه ليس حجة ولا إجماعاً، واختاره بعض الشافعية.

القول الثالث: أنه إجماع كما قال القاضي وأبو الخطاب.

وبذلك نعلم أن الصحابي تنقسم روايته إلى خمس مراتب:

---

(١) أخرجه البخاري(٩٦) ومسلم(١٤٤٠).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة(٥/٤٧٧)

....

المرتبة الأولى: إذا صرح بشهادته للفعل، كأن يقول: شاهدت، وسمعت.

المرتبة الثانية: إذا لم يصرح كما لو قال: قال رسول الله ﷺ، أو عن رسول الله ﷺ، إن رسول الله ﷺ.

المرتبة الثالثة: إذا قال الصحابي: أمرنا رسول الله ﷺ أو نهانا رسول الله ﷺ مما فيه فهم ونقل للشيء بمعناه.

المرتبة الرابعة: إذا قال أمرنا بكذا، ونهينا عن كذا، ومنه إذا قال: من السنة أن يفعل كذا.

المرتبة الخامسة: إذا قال كانوا يفعلون على عهد رسول الله ﷺ.

مسألة: قول التابعي أُمِرنا أو نهينا، أو من السنة، كالصحابي عند أصحابنا لكنه كالمرسل. وقوله: (كانوا) كالصحابي ذكره القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل.

ومال أبو البركات إلى أنه ليس بحجة، لأنه قد يعني به في إدراكه، كقول إبراهيم: (كانوا يفعلون) يريد أصحاب عبد الله بن مسعود.

---

* **قوله: قول التابعي أُمِرنا أو نهينا:** لما انتهى المؤلف من ذكر مراتب ألفاظ الصحابة بالرواية انتقل المؤلف إلى ذكر مراتب ألفاظ التابعين في الرواية؛ فهل التابعي في هذه المراتب مثل الصحابي؟

المرتبة الأولى: إذا قال التابعي: سمعت رسول الله ﷺ، حينئذ ترد روايته لأنه لم يسمعه ويكون قدحاً فيه.

المرتبة الثانية: إذا قال: قال رسول الله ﷺ فإنه يكون من قبيل المرسل.

والمرتبة الثالثة: إذا قال: أمر رسول الله ﷺ، فهذا أيضاً من قبيل المرسل.

المرتبة الرابعة: إذا قال التابعي: أمرنا، أو نهينا، أو من السنة، فإنه حينئذ يحمل كذلك على سنة النبي ﷺ وأمره ونهيه عند جماهير الأصوليين؛ والقول الثاني: بأنه لا يحمل على سنة النبي ﷺ لاحتمال أن يكون المراد أحد الصحابة أنه هو الآمر؛ وعلى القول الأول: يكون قول هذا التابعي له حكم المرسل، ويدخل فيه الخلاف في حجية المرسل.

المرتبة الخامسة: إذا قال التابعي: كانوا يفعلون كذا، فحينئذ هل يعتبر حجة أو لا يعتبر؟

اختلف الناس في ذلك على قولين:

....

القول الأول: بأنه يكون حجة، ويحمل على إجماع الصحابة؛ لأن لفظة: (كانوا) تفيد العموم، ويراد به الجميع.

القول الثاني: بأنه لا يكون حجة ويحمل على من أدركه دون من لم يدركه، واختاره أبو البركات ابن تيمية، واستدل عليه بأن إبراهيم النخعي كان يقول: كانوا يفعلون كذا، ولا يريد صحابة النبي ﷺ، وإنما يريد أصحاب عبدالله بن مسعود فقط؛ ولعل هذا القول أقوى لأنه إذا حصل التردد في ثبوت الدليل لم يصح الاستدلال به.

مسألة: مستند غير الصحابي، أعلاه قراءة الشيخ عليه، لا هو على الشيخ عند الأكثر. وقيل: عكسه. وقيل: هما سواء.

ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره، قال: حدثنا، وأخبرنا، وقال، وسمعته. وإن لم يقصد، قال: حدث، وأخبر، وقال، وسمعته.

---

* **قوله: مستند غير الصحابي:** المراد بمستند غير الصحابي ألفاظ غير الصحابي في الرواية وهذه على مراتب:

المرتبة الأولى:

* **قوله: أعلاه قراءة الشيخ عليه:** وذلك بأن يكون الشيخ يقرأ والراوي يسمع الأحاديث التي يريد أن يرويها عن شيخه، وهذه أعلى مراتب الرواية لأن الشيخ متيقظ يقيناً.

* **قوله: وقيل: عكسه:** وقال طائفة: بأن أعلى مراتب الرواية أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع وهي المسماة بالعرض، وهي المرتبة الثانية، وستأتي.

* **قوله: وقيل: هما سواء:** أي هاتان الرتبتان سواء، فهما في محل واحد وليست إحداهما أعلى من الأخرى.

* **قوله: ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره...:** يشترط للرواية بهذه الطريقة أن يكون الشيخ يقصد إسماع التلميذ الراوي عنه، بحيث يأذن له بالرواية عنه فإن لم يأذن له بالرواية فإنه لا يحدث بطريق يفيد أنه قد حدثه وأخبره، وحينئذ فألفاظ رواية التلميذ عن شيخه بواسطة قراءة الشيخ عليه تنقسم إلى قسمين:

الأول: إذا قصد إسماعه وحده فيقول: حدثني وأخبرني، وقال لي، أو يقصد إسماعه مع غيره فإنه حينئذ يقول: حدثنا وأخبرنا، وقال، وسمعته.

وله إذا سمع مع غيره قول: حدثني. وإذا سمع وحده، حدثنا عند الأكثر.

ونقل الفضل بن زياد: إذا سمع مع الناس يقول: حدثني؟ قال: ما أدري وأحب إليَّ أن يقول حدثنا.

وإذا قرأ على الشيخ فقال: نعم، أو سكت بلا موجب، من غفلة أو غيرها، فله الرواية عند الأكثر.

الثاني: إذا لم يقصد إسماعه، فإنه لا يقول: حدثنا وأخبرنا، ولا حدثني وأخبرني، وإنما يقول: حدث وأخبر.

وأما اللفظان الباقيان: قال، وسمعته، فلا بأس بهما في القسمين معاً.

* **قوله: وله إذا سمع مع غيره قول: حدثني، ...**: الأصل أنه إذا سمع الحديث مع غيره أن يقول: حدثنا، لكن أجاز الأصوليون أن يقول: حدثني على جهة الإفراد، كما أن الأصل أن الراوي إذا سمع وحده من الشيخ الحديث أن يقول: حدثني، لكن أجاز أكثر الأصوليين أن يقول الراوي حينئذ: حدثنا ولو لم يكن عند الشيخ إلا هو فقط؛ وذكر المؤلف عن الإمام أحمد: أن الأولى أن يقول: حدثنا، ولا يقول: حدثني، والجمهور على جواز أن يقول: حدثني، هذه هي الرتبة الأولى من مراتب رواية التلميذ على شيخه.

المرتبة الثانية من مراتب رواية غير الصحابي: القراءة على الشيخ.

* **قوله: وإذا قرأ على الشيخ ...**: وتسمى العرض، وهي أن يكون الشيخ سامعاً والتلميذ يقرأ، وهذه لها حالتان:

الحالة الأولى: إذا كان الشيخ يقول بعد كل حديث يقرأه الراوي عنه: نعم، فهذه تجوز الرواية بها اتفاقاً.

ويقول: حدثنا وأخبرنا قراءة عليه. وبدون قراءة عليه، روايات، ثالثها: جواز أخبرنا لا حدثنا، ورابعها: جوازهما فيما أقر به لفظاً لا حالاً، وخامسها: جواز أخبرنا فقط لفظاً لا حالاً.

الحالة الثانية: أن يسكت الشيخ، وهذه تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن لا يكون هناك موجبٌ للسكوت من غفلة أو غيرها، فحينئذ يجوز له الرواية عند الأكثر خلافاً لبعض الظاهرية.

والقسم الثاني: إذا كان الشيخ يسكت لموجبٍ من نوم، أو غفلة، أو غيرهما، فحينئذ لا يجوز للتلميذ أن يروي.

* **قوله: ويقول: حدثنا وأخبرنا قراءة عليه...**: ما الألفاظ التي يجوز للتلميذ الراوي أن يقولها في رتبة العرض؟

يقول الراوي في هذه الرتبة: حدثنا قراءة عليه، ويقول أيضاً: أخبرنا قراءة عليه. لكن هل يجوز له أن يقول حدثنا وأخبرنا بدون أن يقرنها بلفظة قراءة عليه؟.

اختلف العلماء في ذلك، وروي عن الإمام أحمد خمس روايات:

الرواية الأولى: منع أن يقول الراوي بواسطة العرض: حدثنا وأخبرنا مطلقاً.

والرواية الثانية: جواز ذلك.

والرواية الثالثة: يجوز أن يقول: أخبرنا مجردة، لكن لا يجوز أن يقول حدثنا، وحينئذ يلزمه أن يقول: حدثنا قراءة عليه.

الرواية الرابعة عن الإمام أحمد: أن يقول حدثنا وأخبرنا بدون لفظة قراءة عليه فيما أقر الشيخ بروايته لفظاً، بأن يقول: نعم، أما ما سكت الشيخ فيه فإنه

وظاهر ما سبق أن منع الشيخ للراوي من روايته عنه ولم يسند ذلك إلى خطأ أو شك لا يؤثر، وصرح به بعضهم.

ومن شك في سماع حديث لم تجز روايته مع الشك إجماعاً.

ولو اشتبه بغيره لم يرو شيئاً مما اشتبه به.

حينئذ لا يقول: حدثنا وأخبرنا مطلقاً، بل لابد أن يقيدها بقوله: قراءة عليه.

والرواية الخامسة: أنَّ (أخبرنا) تجوز إذا كان الشيخ يقر بقوله: نعم، ولا تجوز حينئذ حدثنا مطلقاً، وأما إذا كان الشيخ يسكت فإنه لا يجوز أن يطلق هذين اللفظين بل لابد أن يقيدهما بقوله: قراءة عليه.

* **قوله: وظاهر ما سبق أن منع الشيخ للراوي من روايته عنه...:** الراوي إذا منعه الشيخ من الرواية عنه فقال: لا ترو عني هذا الحديث، فحينئذ لا يخلوا الحال من أحد أمرين:

الأول: أن يسند الشيخ ذلك إلى خطأ فيقول: إني قد أخطأت فيه؛ أو شك، فيقول: إني قد شككت فيه، فحينئذ لا يجوز للراوي أن يروي ذلك الحديث.

الأمر الثاني: إذا لم يسند الشيخ ذلك إلى خطأ أو شك، فإنه حينئذ يجوز للراوي أن يروي عن الشيخ.

* **قوله: ومن شك في سماع حديث لم تجز روايته...:** إذا كان الراوي قد شك في سماع الحديث من الشيخ، فتساوى عنده الاحتمالان، هل روى هذا الحديث عن الشيخ أو لم يروه عنه؟ فحينئذ لا يجوز له أن يروي هذا الحديث، لوجود الشك، ولأن الأصل عدم السماع، والرواية شهادة على الشيخ، ولا يصح للإنسان أن يشهد بناء على الشك، وقد وقع الاتفاق على ذلك.

* **قوله: ولو اشتبه بغيره لم يرو شيئاً مما اشتبه به:** هذه مسألة أخرى: إذا

فإن ظن أنه واحد منهما بعينه أو أن هذا مسموع له قضى جواز الرواية اعتماداً على غلبة الظن، خلاف. الأصح المنصوص جوازه.

وهل يجوز للراوي إبدال قول الشيخ أخبرنا بحدثنا أو عكسه، فيه روايتان.

اشتبه حديث بغيره، كأن يكون قد روى عن الشيخ حديثاً واحداً ثم شك هل هو الحديث الأول، أو الحديث الثاني، فحينئذ لا يجوز له أن يروي أحد الحديثين، وأن ينسبه إلى الشيخ.

هذا ما يتعلق بمسائل الشك والاشتباه.

* **قوله: فإن ظن أنه واحد منهما بعينه...:** هذه هي مسائل الظن.

المسألة الأولى: أن يكون قد روى عن الشيخ حديثاً، وعنده حديثان لكن أحدهما أغلب في ظنه أنه هو الذي رواه، فحينئذ يجوز له أن يروى ذلك الحديث عن الشيخ.

المسألة الثانية: إذا كان هناك حديث ظن أنه قد رواه عن شيخه لكن عنده احتمال أنه لم يروه فإنه حينئذ يجوز له أن يروي عن الشيخ. وذلك لأن الظن معمول به في الشريعة وهذا القول هو القول الأصح، وهو المنصوص عن الإمام أحمد. وهناك قول آخر بعدم جواز الرواية حينئذ.

* **قوله: وهل يجوز للراوي إبدال قول الشيخ أخبرنا بحدثنا أو عكسه:** إذا قال الشيخ: حدثنا، هل يجوز للتلميذ أن يبدل لفظ شيخه فيقول بدل حدثنا: أخبرنا أو يكون الشيخ قد قال: أخبرنا، فيأتي الراوي عنه فيبدل كلمة شيخه، أخبرنا ويجعلها حدثنا، هل يجوز ذلك؟

هذه المسألة فيها روايتان للإمام أحمد، والأولى الاقتصار على لفظ الشيخ وتحريم إبداله لأنه لفظه، وقد يكون له مراد باختيار أحد اللفظين دون الآخر.

وتجوز الرواية بالإجازة في الجملة عند الأكثر خلافاً لإبراهيم الحربي وغيره. ويجب العمل به لأنه كالمرسل.

ثم الإجازة معين لمعين، ويجوز أن يجيز جميع ما يرويه لمن أراده. قاله أبو بكر وابن منده من أصحابنا وغيرهما خلافاً لآخرين.

وقال طائفة: يجوز هذا الإبدال لأن لفظة: (حدثنا، وأخبرنا) سواء، وقد تقدم أن بعض الفقهاء والمحدثين يفرق بينهما فحينئذ الأولى الاقتصار على لفظ الشيخ وعدم تبديله.

* **قوله: وتجوز الرواية بالإجازة في الجملة...:** المرتبة الثالثة من مراتب رواية غير الصحابي: الإجازة، بأن يقول الشيخ للراوي عنه، أجيز لك أن تروي الحديث الفلاني عني، أو أجيز لك أن تروي الكتاب الفلاني عني، والجمهور على صحة هذا الطريق وجوازه، واستدلوا على ذلك بالحديث الوارد في الصحيح أن النبي ﷺ أعطى أحد أصحابه كتاباً، فقال: «**سر، فإذا جاء بعد يومين، فافتح الكتاب واقرأه واعمل بما فيه**»[1] فهذا نوع إجازة، والجماهير على وجوب العمل به وصحة الرواية بواسطة الإجازة.

* **قوله: لأنه كالمرسل:** لأن المرسل عند الجماهير يعمل به، وسيأتي الخلاف فيه، ولا شك أن الحديث المروي بطريق الإجازة أقوى من الحديث المرسل.

* **قوله: ثم الإجازة معين لمعين:** الإجازة تنقسم إلى أنواع:

النوع الأول: إجازة معين لمعين، بأن يقول الشيخ: يا زيد ارو عني الحديث

(١) ذكره البخاري تعليقاً باب ما يذكر في المناولة، قبل الحديث(٦٤) وأخرجه البيهقي(٥٨/٩) والطبراني في الكبير(١٦٢/٢) وصححه ابن حجر في الفتح (١٥٥/١).

ولا تجوز لمعدوم تبعاً لموجود، كفلان ومن يولد له، في ظاهر كلام جماعة من أصحابنا. وقاله غيرهم؛ لأنها محادثة وإذن في الرواية. وأجازها أبو بكر بن أبي داود وغيره، كما تجوز لطفل لا سماع له، في أصح قولي العلماء، وكما تجوز للغائب.

الفلاني، هنا إجازة معين، وهو حديث واحد لمعين، أي لراو واحد، ولو كان هناك تعدد في الحديث أو التلاميذ، لكنه معين فإنه يدخل في هذا الرتبة كما لو قال: ارو هذه الخمسة أحاديث، أو ارو يا فلان، ويا فلان، ويا فلان هذه الأحاديث عني.

النوع الثاني: إجازة معين لغير معين، كأن يقول: أجيز لأهل الرياض أن يرووا عني الحديث الفلاني.

النوع الثالث: إجازة غير معين أحاديث غير خاصة لشخص معين يعني يقول: جميع مروياتي لفلان، شخص أو شخصين.

النوع الرابع: إجازة غير معين مثل أحاديث غير معلومة لغير معين لأناس ورواة غير معينين، وهو الذي عبر عنه المؤلف **بقوله: ويجوز أن يجيز جميع ما يرويه لمن أراده.** جميع ما يرويه، هذا غير معين، لمن أراده، هذا إجازة لغير معين، وفي هذا النوع خلاف، والجماهير على صحته وجوازه.

هل يجوز أن يجيز لمعدوم أن يروي الحديث عنه، أو لا يجيز؟.

المعدوم على نوعين:

النوع الأول:

* **قوله: ولا تجوز لمعدوم تبعاً لموجود كفلان ومن يولد...:** من أنواع الإجازة لمعدوم أن تكون الإجازة لمعدوم تبعاً لموجود، كأن يقول: أجيز لفلان

ولا تجوز لمعدوم أصلاً، كأجزت لمن يولد لفلان، وقاله الشافعية كالوقف عندنا وعندهم. وأجازها القاضي وبعض المالكية.

ويقول: أجاز لي فلان، ويقول: حدثنا وأخبرنا إجازة ويدون إجازة لا يجوز عند الأكثر. وحكي عن القاضي جواز أجزت لمن يشاء فلان خلافاً للقاضي أبي الطيب وغيره.

الموجود رواية أحاديثي، ثم أجيزه لمن يولد له، وهذه قد اختلف الناس فيها على قولين:

القول الأول: أنه طريق صحيح وأن الإجازة للمعدوم تبعاً للموجود جائزة وهذا هو اختيار ابن أبي داود، وقاسوه على الإجازة للطفل وللغائب.

والقول الثاني: بأن هذا ليس طريقاً صحيحاً للإجازة، وهو قول الجماهير وهو اختيار أكثر الحنابلة قالوا: لأن الإجازة والرواية محادثة وإذن في الرواية والمحادثة، والإذن في الرواية لا تكون إلا لشخص موجود.

وهذا القول هو الأصوب والأصح.

النوع الثاني: الإجازة لمعدوم أصالة.

* **قوله: ولا تجوز لمعدوم أصلاً...:** أن يجيز لمعدوم أصالة، بأن يقول: أجيز لولد زيد الذي لم يولد له بعد أن يروي عني الحديث، فهذا معدوم أصالة والجماهير على عدم صحة هذا النوع من الإجازة. وقاسوه على الوقف، فإن الوقف لا يصح لمعدوم أصالة وهو المنقطع ابتداءً، وقال القاضي وبعض المالكية: يجوز ولا حرج فيه وهي طريق من طرق الإجازة.

* **قوله: ويقول: أجاز لي فلان، ويقول: حدثنا وأخبرنا...:** إذا روى إنسان بواسطة الإجازة فماذا يقول؟

والمناولة والمكاتبة المقترنة بالإذن تجوز الرواية بها كالإجازة. ومجرد قول الشيخ للطالب: هذا سماعي أو روايتي لا تجوز له روايته له عند الأكثر.

يقول: أجاز لي فلان، كذلك يقول: حدثنا إجازة، وأخبرنا إجازة.

ولا يجوز له أن يقول: حدثنا في الإجازة، أو يقول: أخبرنا فقط، وهو قول أكثر الأصوليين.

ولا يجوز للشيخ تعليق الإجازة والإذن في الرواية بأمر مستقبل، أو بمشيئة شخص آخر، كأن يقول: أجزت لمن يشاء فلان أن يروي عني، بل لابد أن يعين الراوي عنه إما باسمه، أو بوصفه. وهذا قول الجماهير.

النوع الرابع من أنواع الإجازة: المناولة.

* **قوله: والمناولة والمكاتبة المقترنة بالإذن:** المناولة والمكاتبة في الحقيقة جزء من أجزاء الإجازة، لذلك رأى كثير من الأصوليين أن لا تفرد عن الإجازة، والمناولة والمكاتبة إذا لم يكن معها إجازة وإذن فإنه لا يصح أن يروى بواسطتها، فلو قال الشيخ للطالب: هذا كتاب من مسموعاتي، أو هذه الأحاديث من مروياتي، فلا يسوغ للتلميذ أن يروي عنه، ولو أخذ كتاباً وناوله له أو كتب إليه بأحاديث على جهة النصيحة والإرشاد، فإن ذلك لا يخوله أن يروي عنه، فلابد من الإذن بالرواية عنه، ولا يشترط في المناولة حقيقة المناولة، فلو قال الشيخ: هذا الكتاب الذي على الرف من مسموعاتي فاروه عني، فإن هذا من المناولة ولو لم يناوله حقيقة، وإنما المراد بالمناولة أن تكون الأحاديث موجودة حاضرة بينهما وهذا الذي تمتاز به المناولة عن بقية أنواع الإجازة، والمناولة والمكاتبة مع الإذن طريق صحيح من طرق الرواية لأنها من أنواع الإجازة.

ولو وجد شيئاً بخط الشيخ لم تجز روايته عنه لكن يقول: وجدت بخط فلان وتسمى الوجادة.

ويجب العمل بما ظن صحته من ذلك فلا يتوقف على الرواية عند الأكثر.

النوع الخامس من أنواع الرواية: الوجادة.

* **قوله: ولو وجد شيئا بخط الشيخ، لم تجز روايته عنه:** فإذا وجد التلميذ بخط شيخه أحاديث فإنه حينئذ لا يصح له أن يروي هذه الأحاديث التي وجدها بخط شيخه فلا يقول: حدثنا شيخنا ولا أخبرنا شيخنا، ولا قال شيخنا ولا سمعت شيخنا، ولكنه يقول: وجدت بخط فلان.

* **قوله: ويجب العمل بما ظن صحته من ذلك:** والوجادة وإن لم تكن طريقاً صحيحاً للرواية إلا أنه يجب العمل بما ظن صحته منها، إذا وجد أحاديث بقلم شيخه وخط شيخه فإنه حينئذ يجب عليه أن يعمل بما ظن صحته منها وهذا يدلنا على أن العمل بالشيء لا يشترط أن تكون الرواية فيه صحيحة، لذلك مثلاً نجد أحاديث البخاري وأحاديث صحيح مسلم مدونة في هذه الكتب فيجب علينا أن نعمل بها وإن لم يجز لنا أن نروي بواسطة ألفاظ الرواية هذه الأحاديث.

وهنا مسألة قد تشتبه بمسألة الوجادة وهي ما إذا وجد الإنسان بخط نفسه أحاديث وغلب على ظنه أن هذه الأحاديث من روايته، فإنه حينئذ يجوز للإنسان أن يروي هذه الأحاديث؛ لأن العمل بغالب الظن وارد في الشريعة وحينئذ فلا مانع من أن يروي هذه الأحاديث، ويبلغها، ويعمل بما فيها.

مسألة: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمقتضيات الألفاظ الفارق بينها خلافاً لابن سيرين[1].

وعن أحمد مثله.

هذا إن أطلق. وإن بين النبي ﷺ أن الله أمر به أو نهى فكالقرآن.

---

* **قوله: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف...:** هذه المسألة متعلقة بنقل الحديث بالمعنى، وتحرير محل النزاع فيها أنَّ مَنْ لم يكن عارفاً بدلالات الألفاظ يجب عليه نقل الحديث بلفظه، ولا يجوز له أن ينقله بمعناه، أما من كان عارفاً بمقتضيات الألفاظ ودلالاتها والفرق بينها، فإنه ـ حينئذ على مذهب الجمهور ـ يجوز له رواية الحديث بالمعنى خلافاً لابن سيرين فإنه قال: لا يجوز نقل الحديث بالمعنى.

وكذلك الألفاظ المتعبد بها لا يجوز للراوي أن يرويها بالمعنى مثال ذلك: ألفاظ الآذان، وألفاظ الإقامة، وأحاديث الأدعية، وأحاديث أذكار الصلوات، فهذه ألفاظها مرادة لذاتها فحينئذ لا يجوز إبدالها، أو روايتها بالمعنى.

* **قوله: وعن أحمد مثله:** يعني وروي عن أحمد رواية أخرى مثل مذهب ابن سيرين أنه لا يجوز نقل الحديث بالمعنى.

* **قوله: هذا إن أطلق:** أي أن الخلاف السابق هو فيما تكلم به النبي ﷺ ولم ينسبه إلى الله تعالى.

* **قوله: فكالقرآن:** يعني أنه لا تجوز روايته بالمعنى بل لابد من نقل لفظه.

---

(١) هو أبو بكر محمد بن سيرين البصري مولى أنس بن مالك ﷺ، إمام ورع محدث فقيه مفسر للرؤيا، توفي سنة ١١٠هـ. انظر: تاريخ بغداد(٥/٣٣١) صفة الصفوة(٣/٢٤١) سير أعلام النبلاء(٤/٦٠٦).

وقال ابن أبي موسى وحفيد القاضي[1] وغيرهما ما كان خبراً عن الله تعالى أنه قاله فحكمه كالقرآن.

ومنع أبو الخطاب إبداله بما هو أظهر منه معنى أو أخص.

ويجوز للراوي إبدال قول الشيخ: قال النبي ﷺ، بقال: رسول الله ﷺ. نص عليه إمامنا.

---

* **قوله: وقال ابن أبي موسى:** ابن أبي موسى من متقدمي الحنابلة صاحب كتاب الإرشاد، قال: ما كان خبراً عن الله تعالى وهو الحديث القدسي، فحكمه كالقرآن لا يجوز نقله بالمعنى لأنه كلام الله تعالى.

* **قوله: ومنع أبو الخطاب إبداله...:** من شروط النقل بالمعنى، أن يكون الناقل عارفاً بالمعاني، معاني الألفاظ، ومن شروطه أن يكون مفرقاً بين الألفاظ ودلالاتها، ومن شروطه، أن يبدله بلفظ مماثل له في المعنى.

لكن لو كان مماثلاً له في المعنى، لكنه أظهر وأبرز منه، فهل يجوز له ذلك؟ فالمسألة في نقل الحديث بمعنى أو بلفظ أظهر من لفظ الحديث، قال أبو الخطاب: لا بد أن يكون مساوياً له في الظهور والخفاء، والجمهور على أنه يجوز له أن ينقل الحديث بالمعنى ولو كان بلفظ أظهر من لفظ الحديث.

* **قوله: ويجوز للراوي إبدال قول الشيخ: قال النبي ﷺ:** إذا قال الراوي الصحابي قال رسول الله ﷺ فهل يجوز لنا أن نبدل لفظة: (رسول الله) بلفظة:

---

(١) هو عياض بن محمد بن عياض بن موسى حفيد القاضي ولد سنة ٥٦١هـ وتوفي سنة ٦٣٠هـ. انظر: الديباج المذهب ص(١٧٢).

....

(النبي) أو لا يجوز ذلك؟ هذا موطن خلاف بين الفقهاء، سبب هذا الخلاف ما ورد في حديث البراء في حديث النوم، لما قال: وبنبيك الذي أرسلت، قال: فكررتها فقلت: وبرسولك الذي أرسلت فقال النبي ﷺ: **«لا، وبنبيك الذي أرسلت»**[1] فظن طائفة أن لفظ: (النبي) لا يبدل بلفظ: (الرسول) في جميع المواطن، وهكذا لفظ: (الرسول) لا يبدل بلفظ: (النبي)، وهذا فيه ما فيه؛ لأن هذا الحديث من الأذكار، والأذكار خارج محل النزاع لأنها مرادة ألفاظها بذاتها.

---

(١) أخرجه البخاري(٢٤٧) ومسلم(٢٧١٠) ولفظه: عن البراء بن عازب ﵁ قال: قال النبي ﷺ: **«إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، فإن مت من ليلتك، فأنت على الفطرة، واجعلهن آخر ما تتكلم به»** قال: فرددتها على النبي ﷺ فلما بلغت: اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، قلت: ورسولك، قال: **«لا، وبنبيك الذي أرسلت»**.

مسألة: إذا كذَّبَ الأصلُ الفرعَ سقط العمل به، لكذب واحد غير معين.
فإن قال: لا أدري، عمل به عند الأكثر خلافاً لبعض الحنفية.

---

* **قولـه: إذا كـذب الأصـل الفـرع سـقط العمـل بـه:** هـذه المسـألة متعلقة بتكذيب الشيخ للتلميذ الراوي عنه، أو إنكار الأصل رواية الفرع، وهذه على صورتين:

الصورة الأولى: أن يُكَذِّبَ الشيخُ التلميذَ؛ وذلك بأن يقول: لم يرو هذا الحديث عني، روى محمد عن زيد حديثاً، فقال زيد: محمد لم يرو هذا الحديث عني، بمعنى أنه يكذب، فحينئذ أحد الشخصين كاذب، ومن ثم فإن هذا الحديث لا يقبل.

لكن هل يكون هذا جرحاً في أحد الراويين أو في كليهما؟

نقول: هذا ليس جرحاً في أحدهما ولا في كليهما.

وهذه الصورة الأولى من صورة إنكار الشيخ لرواية التلميذ.

الصورة الثانية: أن ينكره بدون تكذيب، بأن يقول: أنا لا أذكر أني رويت هذا، وحينئذ قال الجمهور: تقبل هذه الرواية ولو أنكر الشيخ رواية التلميذ، لأن كلاً منهما عدل، ولأن التلميذ عدل مقبول الرواية فوجب علينا قبول روايته، وذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يستدل بمثل هذه الرواية، والصواب القول الأول، ويدل على ذلك أن ربيعة الرأي - ربيعة بن أبي عبد الرحمن - حدث عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة ﷺ حديث: « قضى النبي ﷺ بشاهد ويمين»[1] فنسي سهيل هذا الحديث، فكان بعد ذلك يقول:

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦١٠) والترمذي(١٣٤٣) وابن ماجه(٢٣٦٨).

وعن أحمد مثله.

حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبيه. والأمة سمعت هذا الحديث وتلقته بالقبول ولم ينكره أحد، فدل ذلك على أن هذه الرواية مقبولة.

فمن ثمرة هذه المسألة: القضاء بالشاهد واليمين، فعند الجمهور يقضى بالشاهد واليمين في الأموال، خلافاً للحنفية.

ومن ثمراتها أيضاً: حديث عائشة رضي الله عنها: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»[1] فقد رواه الزهري عن عروة عن عائشة، والراوي عن الزهري وهو سليمان بن موسى، قال عنه الزهري: لا أذكر روايتي له[2]، فهنا لم يكذبه لكنه قال: أنا لا أدري ولا أذكر، فلا يكون ذلك طعناً في الحديث، ولا طعناً في أحد الراويين.

* **قوله: وعن أحمد مثله:** أي أن هناك رواية أخرى عن الإمام مماثلة لمذهب الحنفية في أنه لا يقبل الحديث بعد إنكار الشيخ لرواية التلميذ عنه.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٠٨٣) والترمذي(١١٠٢) وابن ماجه(١٨٧٩) والحاكم(١٨٣/٢).

(٢) قال ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال(٢٦٦/٣) بعد أن ساق الحديث بسنده: قال ابن جريج: فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، فقلت له: إن سليمان بن موسى حدثناه به عنك، قال: فعرف سليمان وذكر خيراً وقال: أخاف أن يكون قد وهم عَلَيَّ، قال ابن عدي: وهذه القصة معروفة بابن علية أن ابن جريج سأل الزهري فلم يعرف هذه القصة بعينها التي ذكرتها عن بشر بن المفضل عن ابن جريج كما حكاه ابن علية، قال الشيخ: وهذا حديث جليل في هذا الباب - في باب لا نكاح إلا بولي - وعلى هذا الاعتماد في إبطال النكاح بغير ولي ....إلخ.

مسألة: الزيادة من الثقة المنفرد بها مقبولة؛ لفظية كانت أو معنوية؛ لإمكان انفراده، بأن عرض لراوي الناقص شاغل، أو دخل في أثناء الحديث، أو ذكرت الزيادة في أحد المجلسين.

---

* **قوله: الزيادة من الثقة...:** الزيادة من الثقة لها فرعان:

الفرع الأول: إذا لم يعلم اتحاد المجلس، فالزيادة لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون الزيادة معارضة للرواية الأخرى، فحينئذ يرجح بينهما.

الحالة الثانية: أن تكون موافقة لها، فحينئذ تقبل الزيادة.

الحالة الثالثة: إذا لم تكن معارضة ولم تكن موافقة، وفيها شيء جديد، فهذه موطن خلاف بين الأصوليين. والصواب ما ذكره المؤلف أنها مقبولة.

* **قوله: لفظية كانت أو معنوية:** يعني سواء كانت الزيادة في الألفاظ أو كانت في المعاني، وكذلك سواء كانت في المتن أو كانت في الإسناد.

* **قوله: لإمكان انفراده:** لأنه يمكن أن ينفرد الواحد من الرواة بالزيادة دون بقية الرواة، وذكر لذلك أمثلة.

* **قوله: بأن عرض لراوي الناقص شاغل:** أثناء سماع الحديث جاء للراوي شاغل فشغله عن سماع بقية الحديث، كما ورد في الحديث عن عمران بن الحصين رضي الله عنه وكان يسمع النبي ﷺ فقيل له: (إن ناقتك قد تفلتت)[1] فترك حديث النبي ﷺ وذهب إلى ناقته. هذا شاغل شغله عن سماع بقية الحديث، فدل هذا على أن رواية الآخرين للزيادة مقبولة وفي محلها، أو يكون قد دخل في

---

(١) أخرجه البخاري(٣١٩٠).

فإن عُلم اتحاد المجلس، فإن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل، وإلا قدم قول الأكثر، ثم الأحفظ والأضبط، ثم المثبت.

أثناء الحديث فلم يكن قد سمع أول الحديث، كما ورد عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: كانت علينا رعاية الإبل فجاءت نوبتي فروحتها بعشي فأدركت رسول الله ﷺ قائماً يحدث الناس فأدركت من قوله: «**ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة**» قال: فقلت: ما أجود هذه! فإذا قائل بين يدي يقول: التي قبلها أجود، فنظرت فإذا عمر قال: إني قد رأيتك جئت آنفاً، قال: «**ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ، أو فيسبغ الوضوء ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبد الله ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء**»[1] فروى له عمر أول الحديث.

أو ذكرت الزيادة في أحد المجلسين كما في حديث: «**ومن لم يجد نعلين فليلبس الخفين**» فإنه قال مرة: «**فليقطع الخفين من دون الكعبين**»[2] ومرة لم يذكر القطع فقال: «**من لم يجد النعلين فليبس الخفين**»[3] فهنا قبلت هذه الزيادة لأن النبي ﷺ ذكر الحديث في موطنين.

الفرع الثاني:

* **قوله: إذا علم اتحاد المجلس...:** فينظر إذا كان كل من الراويين قد حضر

---

(١) أخرجه مسلم(٢٣٤) أبو داود(١٦٩) وأحمد(٤/١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري(١٣٤) ومسلم(١١٧٧).

(٣) أخرجه البخاري(١٨٤١) ومسلم(١١٧٨).

وقال القاضي: فيه مع التساوي روايتان.

والتحقيق في كلام أحمد: أن راوي الزيادة إن لم يكن مبرزاً في الحفظ والضبط على غيره ممن لم يذكر الزيادة، ولم يتابع عليها، فلا يقبل تفرده.

المجلس كاملاً، وأتى أحدهما بالزيادة، فإننا حينئذ نرجح بين رواية الزيادة وبين رواية عدمها، ومعايير الترجيح ثلاثة:

الأول: حسب الأكثرية، فقول الأكثر هو المقدم وقول الأقل يؤخر.

الثاني: إذا كانوا متساويين في العدد فرواة الزيادة: اثنان، ورواة عدم الزيادة: اثنان، فننظر إلى صفات الرواة من جهة الحفظ والضبط.

الثالث: إذا تساووا في العدد، وتساووا في الصفات، ننتقل إلى المتن فنرجح بحسب المتن، فنقول: تقدم رواية المُثبت على رواية النافي، إذا كانت رواية النفي مبنية على عدم العلم.

* **قوله: قال القاضي: فيه مع التساوي روايتان:** القاضي يقول: أوافق على تقديم قول الأكثر، أما إذا تساووا فإن الترجيح بحسب الحفظ والضبط، فيه روايتان عن أحمد:

الأولى: أنه يرجح بينهم حسب الضبط والحفظ.

والثانية: أنه لا يرجح بذلك بل تكون زيادة الثقة مقبولة.

* **قوله: والتحقيق في رواية أحمد:** كلام الإمام أحمد فيه تحقيق وهو أننا ننظر فإن كان راوي الزيادة له مكانته بالنسبة للحفظ والضبط وهو إمام فحينئذ هل يقبل تفرده أو لا؟ فيه روايتان عن أحمد.

أما إن كان ليس مشهوراً بالحفظ وليس له تلك المكانة، فحينئذ ترد روايته مثال ذلك: لو جاءنا أحد الرواة ليس مشهوراً بالحفظ روى عن شيخه فزاد زيادة

وإن كان ثقة مبرزاً في الحفظ والضبط على من لم يذكرها فروايتان.

فإننا نقول: هذا الراوي ليس معروفاً بالحفظ والضبط فنقدم رواية غيره عليه. مثال ذلك: حديث المسابقة وإجراء المحلل: «من أدخل فرساً بين فرسين يعني وهو لا يؤمن أن يسبق فليس بقمار، ومن أدخل فرسا بين فرسين وقد أمن أن يسبق فهو قمار» تفرد به سفيان بن الحسين عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً[1]، فلا يدفع الحديث الذي رواه الجماعة من أصحاب الزهري عن الزهري عن سعيد موقوفاً من قوله: «لا باس برهان الخيل إذا كان فيها فرس ليس دونها إن سبق كان له السبق وان لم يسبق لم يكن عليه شيء»[2]. فحينئذ سفيان بن حسين لا يقبل تفرده، إذ ليس مبرزاً، وقد خالف أصحاب الزهري الكبار يونس وغيره، ومن ثم فلا يقبل تفرده بهذه الرواية.

* **قوله: وإن كان ثقة مبرزاً في الحفظ:** إذا كان الراوي مبرزاً في الحفظ والإتقان وتفرد بزيادة ففيه روايتان:

الأولى: تقبل الزيادة.

والثانية: لا تقبل الزيادة.

وقد شدد ابن رجب في هذا وقال: إن المحدثين لا يقبلون الزيادة مطلقاً وإنما يرجحون بين راوي المزيد وراوي الناقص، وليس عندهم قبول للزيادة فهم ينظرون إلى من وافق الزائد في الرواية ومن خالفه، وحينئذ يرجحون بينهم[3].

والمشهور عند أهل المصطلح والأصوليين أن الزيادة مقبولة بالشروط السابقة.

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٥٧٩) وابن ماجه(٢٨٧٦).

(٢) أخرجه البيهقي(١٠/٢٠) وابن أبي شيبة(٦/٥٢٧) وانظر المطالب العالية(٩/٣٩٦).

(٣) انظر مبحث زيادة الثقة في شرح علل الترمذي لابن رجب(١/٢٠٧).

مسألة: حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا في الغاية والاستثناء ونحوه، مثل «حتى تزهي»، ....

* **قوله: حذف بعض الخبر:** هذه المسألة في إسقاط جزء من الخبر وله حالتان:

الحالة الأولى: إذا لم يتعلق المحذوف بالخبر وكان جملة مستقلة فإن الحذف جائز، وقد كان هناك في الجواز خلاف بين بعض الفقهاء وبعض المحدثين، لذلك فإن البخاري في أول صحيحه في حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»[1] حذف بعضه لبيان أن من مذهبه جواز الحذف، فهنا بعض الحديث المحذوف لم يتعلق به المبقى.

* **قوله: إلا في الغاية والاستثناء ونحوه:** الحالة الثانية: إذ كان يتعلق بعض الخبر ببعضه فلا يجوز لنا أن نحذف، لا تقول: «**كل أمتي معافى**» وتسقط «**إلا المجاهرين**»[2] لأن الحديث متعلق بعضه ببعض، ولذلك فلا يجوز لنا أن نحذف الاستثناء أو الغاية، كذلك لا تقول: «**كل أمتي يدخلون الجنة**» وتسقط: «**إلا من أبى**»[3] فهذا لا يجوز؛ لأن المحذوف يتعلق بالباقي في المعنى فلا يجوز الحذف.

* **قوله: حتى تزهي:** لأن في الحديث: «نهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى تزهي»[4] فلو قال: نهى عن بيع الثمار، وسكت لدل على العموم مطلقاً، لكن قال: «**حتى تزهي**» فلا يجوز لنا أن نحذف «حتى تزهي» لأن الحذف يغير المعنى.

(١) أخرجه البخاري (١) ومسلم(١٩٠٧).

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٦٩) ومسلم(٢٩٩٠).

(٣) أخرجه البخاري (٧٢٨٠) وأحمد(٢/٣٦١).

(٤) أخرجه البخاري (١٤٨٨) ومسلم(١٥٥٥).

و« إلا سواء بسواء » فإنه ممتنع اتفاقاً.

* **قوله: وإلا سواء بسواء:** يريد بذلك حديث: « **لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء**»[1] فإنه لا يجوز حذف الاستثناء عند رواية الحديث؛ ومثل الاستثناء تخصيص العموم، وتقييد المطلق، والشرط ونحو ذلك.

* **قوله: فإنه ممتنع:** يعني في مسألة الغاية والاستثناء يمتنع حذف بعض الخبر باتفاق.

(١) أخرجه البخاري (٢١٧٥) ومسلم(١٥٩٠).

مسألة: خبر الواحد فيما تعم به البلوى كـ «رفع اليدين في الصلاة»، ....

* **قوله: خبر الواحد:** يراد بخبر الواحد، ما لم يكن متواتراً أو مشهوراً والمتواتر هو: ما رواه جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب، والمشهور عند الحنفية هو ما كان خبر آحاد في أول الإسناد وتواتر في آخره، فهذا تقبله الحنفية فيما تعم به البلوى، كما هو مذهب الجمهور.

لكن الخلاف في الخبر الذي ليس مشهوراً ولا متواتراً، إذا جاء فيما تعم به البلوى، هل يقبل أو لا يقبل؟

* **قوله: ما تعم به البلوى:** يعني يحتاج أكثر الناس إلى حكمه، فذهب الحنفية إلى أنه لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى، قالوا: لأن ما كان هذا شأنه فإن الأصل فيه أن ينتشر ويعرفه كثير من الناس، فإذا نقل بطريق الواحد، فإنه حينئذ لا يكون مقبولاً، إذ لو كان صحيحاً لتواتر، لأن الناس يحتاجون إليه وقد مال شيخ الإسلام ابن تيمية إلى قريب من هذا في بعض المسائل، من أمثلته مسألة: وجوب الاغتسال على من أسلم، قال شيخ الإسلام: لا يجب. فقيل له: يستدل على الوجوب بحديث اغتسال ثمامة ونحوه [1]، فقال: هذا خبر آحاد، وقد أسلم الجمع الكثير ولو كان هذا واجباً لتواتر في الأمة[2].

وذهب الجمهور إلى أن خبر الواحد يقبل ولو كان فيما تعم به البلوى، لأن النصوص الدالة على حجية خبر الواحد عامة، تشمل المسائل التي تعم بها البلوى، والمسائل التي لا تعم بها البلوى، وهذا القول أقوى.

* **قوله: كرفع اليدين في الصلاة:** الحنفية يرون أن اليدين ترفعان في تكبيرة

(١) أخرجه البخاري(٤٣٧٢) ومسلم(١٧٦٤).

(٢) انظر شرح العمدة(١/٣٤٨).

و«نقض الوضوء بمس الذكر» ونحوهما مقبول عند الأكثر خلافاً لأكثر الحنفية.

الإحرام، لكن لا ترفعان عند الركوع ولا عند الرفع منه.

والجمهور يرون استحباب ذلك، استدلوا على ذلك بما ورد في الأحاديث التي فيها رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، فقال الحنفية هذه أخبار أحاد فيما تعم به البلوى فلا تقبل.

ولكن رفع اليدين في الصلاة قد ثبت عن قرابة خمسة عشر صحابياً أو أكثر منهم الخلفاء الأربعة وغيرهم، وفي الصحيحين من حديث ابن عمر[1] وحديث مالك بن الحويرث[2]، فالمقصود أن هذا الحكم قد تواتر وقد رواه جماعات عن النبي ﷺ.

* **قوله: ونقض الوضوء بمس الذكر:** فإنه قد روت بسرة بنت صفوان، أن النبي ﷺ قال: «**من مس ذكره فليتوضأ**»[3] فاستدل الجمهور بذلك على انتقاض الوضوء بمس الذكر، ولم يقبل الحنفية هذا الخبر لأنه خبر واحد فيما تعم به البلوى فلا يعول عليه عندهم.

(١) أخرجه البخاري(٧٣٥) ومسلم(٣٩٠).

(٢) أخرجه البخاري(٧٣٧) ومسلم(٣٩١).

(٣) أخرجه أبو داود(١٨١) والترمذي(٨٢) والنسائي(١/٢١٦) وابن ماجه(٤٧٩).

مسألة: خبر الواحد في الحد مقبول عند الأكثر خلافاً للكرخي والبصري.

---

* **قوله: خبر الواحد في الحد مقبول:** بعض الحنفية لا يقبلون خبر الواحد الذي يتضمن إثبات حد من حدود العقوبات، قالوا: لأن خبر الواحد فيه شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

والجمهور على قبول خبر الواحد ولو كان في الحدود، لعموم النصوص الدالة على حجية خبر الواحد، وهي تشمل أخبار الواحد في الحدود، كما تشمل أخبار الواحد في غيره، وقالوا: الشبهة هنا في الدليل وليست الشبهة في نفس الفعل، والشبهة متى كانت في الدليل لم تؤثر، مثال ذلك: الشبهة الناتجة عن الاستدلال بدليل ظاهر، هذا فيه نوع احتمال ومع ذلك لم تؤثر، كذلك الشبهة في الشهود فقد يكون الشهود كذبة، هذا احتمال غير متقرر بدليل، فهذه الشبهة لا تؤثر لأنها متعلقة بطريق ثبوت الحد.

لكن الذي يؤثر من الشبهات هو الشبهات الواقعة في الفعل الموجب للحد مثل وطئ الأمة المشتركة، فهذه شبهة واقعة في الفعل.

ومن أمثلة هذه المسألة: ما ورد من أخبار الآحاد في حد المرتد مثلاً، الجمهور يثبتونه، وبعض الحنفية لا يقولون به، واستدل الجمهور بحديث ابن عباس في الصحيح: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[1] ورده بعض الحنفية بأنه خبر آحاد في الحدود. وهذا فيه ما فيه، لأن قتل المرتد فيه نصوص قرآنية عديدة تدل عليه[2].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠١٧) وأبو دود (٤٣٥١) والترمذي (١٤٥٨) والنسائي (١٠٤/٧) وابن ماجه (٢٥٣٥).

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب: استتابة المرتدين، باب: حكم المرتد والمرتدة، قبل الحديث (٦٩٢٢) فقد ذكر البخاري رحمه الله الآيات الدالة على قتل المرتد.

مسألة: يجب العمل بحمل ما رواه الصحابي على أحد محمليه عند الأكثر.

فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور.

---

* **قوله: يجب العمل بحمل ما رواه الصحابي على أحد محمليه:** إذا كان هناك لفظ في الحديث يحتمل معنيين وكلاهما قد يكون مراداً، وهما متساويان والصحابي الراوي لهذا الحديث حمله على أحد المعنيين، هل نعمل بتفسير الصحابي لما رواه لأنه أدرى بما روى، أو نبقي اللفظ محتملاً، ونتوقف فيه حتى يرد إلينا دليل يفسره ويوضحه؟

مثال ذلك: جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا**»[1] هذا الحديث ثابت في الصحيح من طريق ابن عمر رضي الله عنهما. وقوله: ما لم يتفرقا، يحتمل التفرق بالأبدان ويحتمل التفرق بالأقوال بانتهاء صيغة الإيجاب والقبول؛ لذلك قال طائفة بخيار المجلس، يعني عندهم المراد بالتفريق في الحديث التفرق بالأبدان.

وقال طائفة بنفي خيار المجلس، لأنهم فسروا الحديث بالتفرق بالأقوال فابن عمر رضي الله عنه فسر هذا الحديث بأحد محمليه، فكان إذا بايع يسير خطوات من أجل أن يثبت البيع مما يدل على أن خيار المجلس ثابت عند ابن عمر رضي الله عنه وأنه يفسر الحديث بالتفرق بالأبدان، فحينئذ هل نحمل هذا الحديث على أحد محمليه لأن الصحابي الراوي له حمله على أحد المعنيين، قال الأكثر: نعم يحمل.

* **قوله: فإن حمله على غير ظاهره:** إذا كان للحديث مدلول ظاهر، فحمله الصحابي على خلاف ظاهره، فأيهما يقدم ظاهر الحديث، أو تفسير

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٠٧) ومسلم(١٥٣١).

وعن أحمد رواية: يعمل بقوله.

وإن كان نصاً لا يحتمل التأويل وخالفه، فالأظهر عندنا لا يرد الخبر وفاقاً للشافعية. وعن أحمد: لا يعمل به، وفاقاً للحنفية.

الصحابي الراوي له؟.

قال الجمهور: يقدم الظاهر، ولا نلتفت إلى تأويل الصحابي له، لأن العبرة حينئذ بما رواه لا بما رآه، وهذا قول الجمهور.

* **قوله: وعن أحمد رواية يعمل بقوله:** أي هناك رواية عن الإمام أحمد بأنه يعمل بقول الصحابي في ترك ظاهر الحديث الذي يرويه.

* **قوله: وإن كان نصاً لا يحتمل التأويل وخالفه:** إذا كان الحديث نصاً لا يحتمل تأويلاً، فقام الصحابي بالعمل بخلاف الحديث، مثال ذلك: حديث أبي هريرة ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً**»[1] كان أبو هريرة يقول: «**إذا ولغ الكلب غسل الإناء ثلاثاً**»[2] فقوله ﷺ: «**سبعاً**» هذا نص ليس ظاهراً ولا محتملاً فلا يحتمل التأويل، وخالفه الصحابي الراوي فبماذا نعمل؟

قال طائفة: نعمل بالخبر ولا نلتفت إلى قول الصحابي وهذا قول الحنابلة والشافعية لأن الدليل هو الحديث؛ ولاحتمال نسيان الصحابي للحديث.

* **قوله: وعن أحمد لا يعمل به:** هناك رواية عن أحمد بأنه لا يعمل بالخبر وإنما يعمل بقول الصحابي، أو يبحث عن دليل آخر في المسألة، وفاقاً للحنفية.

---

(١) أخرجه البخاري(١٧٢) ومسلم(٢٧٩).

(٢) ذكره ابن عدي في الكامل(٣٦٦/٢) وابن الجوزي في العلل(٣٣٢/١).

وإن كان الظاهر عموماً فسيأتي في التخصيص.

وإن عمل بخلاف خبر أكثر الأمة لم يرد إجماعاً.

واستثنى بعضهم إجماع أهل المدينة على أنه إجماع.

---

* **قوله: وإن كان الظاهر عموماً فسيأتي في التخصيص:** أي لو كان الحديث عاماً مثال ذلك: ثبت في الصحيح من حديث ابن عمر ﷺ: «الأمر بإعفاء اللحى»[1] هذا عام، اللحى جمع معرف بأل فيفيد العموم، فجاء الصحابي وخصصه، فكان ابن عمر ﷺ (يأخذ ما زاد عن القبضة)[2] فهل نقول بأن اللفظ العام يُخَصَّصُ بقول الصحابي الراوي له، أو لا نخصصه به؟ ستأتي المسألة في مباحث التخصيص.

* **قوله: وإن عمل بخلاف خبر أكثر الأمة:** هذه مسألة أخرى من مسائل خبر الواحد وهي مخالفة الأمة لخبر الواحد، تجعلنا نظن أن خبر الواحد منسوخ، لأن الأمة لا تجتمع على ضلال، لكن لو خالفه أكثر الناس مثال ذلك قوله ﷺ: «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[3] أكثر الناس على أن الحاجم والمحجوم لا يفطران، حينئذ نقدم الخبر؛ لأنه هو الدليل، وكون أكثر الناس على خلافه هذا لا يدل على أن الصواب معهم فقد يكون الصواب مع الواحد دون الجمع.

* **قوله: واستثنى بعضهم إجماع أهل المدينة:** خبر الواحد إذا خالف إجماع أهل المدينة، قال طائفة بأنه لا يعمل بالخبر، ويعمل بإجماع أهل المدينة،

---

(١) أخرجه البخاري(٥٨٩٢) ومسلم(٢٥٩).

(٢) أخرجه البخاري(٥٨٩٢).

(٣) أخرجه أبو دود(٢٣٦٧) والترمذي(٧٧٤) وابن ماجه(١٩٧٦).

....

وهذا قول بعض المالكية؛ بينما يرى الجمهور على أن المعول عليه هو خبر الواحد، ومن أمثلة ذلك: ما ورد أن النبي ﷺ قال: «**من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال فكأنما صام الدهر**»[1] هذا يدل على استحباب صيام ست من شوال، قال المالكية، بأن هذا خلاف عمل أهل المدينة، فأهل المدينة لم يكونوا يصومونه فحينئذ لا نلتفت إلى هذا الخبر، وقال الجمهور: هذا خبر ثابت صحيح فحينئذ نعمل به، ولا يصح لنا أن نعارضه بإجماع أهل المدينة؛ لأن إجماع أهل المدينة لا يقابل الأدلة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ.

(١) أخرجه مسلم(١١٦٤) وأبو دود(٢٤٣٣) والترمذي(٧٥٩) وابن ماجه(١٧١٦).

مسألة: خبر الواحد المخالف للقياس من كل وجه مقدم عليه عند الأكثر.

* **قوله: خبر الواحد المخالف للقياس من كل وجه:** إذا تعارض قياس مع خبر واحد وكان التعارض بينهما من كل وجه، مثال ذلك: جاءنا في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**لا تصروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين، إن شاء ردها ورد صاعاً من تمر**»[1] فهذا الحديث خبر آحاد مخالف للقياس، لأن القياس أن اللبن مثلي، والمثليات تضمن بمثلها، فحينئذ تعارض القياس مع خبر الواحد فأيها نقدم؟.

قال الجمهور: يقدم خبر الواحد، وهذا مذهب مالك وأحمد، وجماهير السلف واستدلوا على ذلك بأن خبر الواحد قول المعصوم ﷺ وهو مقدم على رأي غيره، واستدلوا على ذلك بأن القياس موطن ضرورة لا يصار إليه إلا عند فقد الخبر، واستدلوا على ذلك بأن الظن المستفاد من خبر الواحد أقوى من الظن المستفاد من القياس.

وقال المالكية: يقدم القياس على خبر الواحد، لذلك قالوا: إذا اشترى المصرات وأراد ردها وجب عليه أن يضمن اللبن بلبن مماثل له، ولم يأخذوا بهذا الخبر لأنه خبر واحد مخالف للقياس.

ومثله أيضاً حديث: «**الذي وقصته ناقته**»[2] فإن الجمهور عندهم أن من مات وهو محرم فإنه حينئذ يجنب الطيب ولا يغطى رأسه ويفعل به ما يفعل بالمحرم؛ لحديث ابن عباس في هذا كما في الصحيحين.

(١) أخرجه البخاري(٢١٤٨) ومسلم(١٥١٥).

(٢) أخرجه البخاري(١٢٦٥) ومسلم(١٢٠٦).

وعند المالكية القياس.

* **قوله: وعند المالكية القياس**: أي قال المالكية: يقدم القياس، وفي المثال السابق قالوا في الذي وقصته ناقته: هو مثل غيره من الأموات لا فرق بينهم فيطيب ويغطى رأسه، قالوا: لأن هذا خبر واحد مخالف للقياس فيقدم القياس على خبر الواحد واستدل المالكية على ذلك بأنه خبر واحد لا نتيقن منه، لأنه قد يقع الخطأ فيه من الراوي الناقل، فأنا أعمل بظن غيري، أما القياس فهو ظن المجتهد نفسه، وظن المجتهد بنفسه أولى من ظن غيره، كما لو تعارض اجتهاده مع اجتهاد غيره وجب عليه أن يعمل باجتهاد نفسه؛ ولكن هذا الاستدلال لا يصح وذلك لأن الظن الموجود في خبر الواحد أكبر من الظن الموجود في القياس، وحينئذ يقدم خبر الواحد عليه ولذلك نجد أن المالكية قد تركوا العمل بهذه القاعدة في مسائل منها:

أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، في دية النفس وفي دية الأعضاء، وقد ورد في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، «**أن المرأة تماثل الرجل في الدية إلى أن تبلغ الثلث**»[1].

فحينئذ هذا خبر أحاد مخالف للقياس؛ لأنه إذا قطعت ثلاثة أصابع من المرأة ففيها ثلاثون بعيراً؛ لأن هذا أقل من الثلث، الثلث: ثلاثة وثلاثون، فإذا قطع منها أربعة، ففيها عشرون ناقة، فالثلاثة فيها ثلاثون، والأربعة فيها عشرون، هذا لا شك أنه مخالف للقياس؛ ومع ذلك قال المالكية بخبر الواحد مع مخالفته للقياس؛ مع وجود مسائل عديدة ترك فيها المالكية العمل بهذه القاعدة، وقالوا

(١) أخرجه النسائي(٨/٤٤) والدارقطني(٣/٩١).

وقال الحنفية: يرد خبر الواحد إن خالف الأصول أو معنى الأصول لا قياس الأصول.

فيها بخبر الواحد منها: أن القياس يدل على أن الأصابع ليست متساوية بل تختلف باختلاف منافعها، وقد ورد في الحديث خبر آحاد أن الأصابع متساوية في الدية «**في كل أصبع عشر من الإبل**»[1] فترك المالكية القول بالقياس وأخذوا بخبر الواحد مما يدل على أنهم خالفوا القاعدة التي أصلوها.

* **قوله: وقال الحنفية: يرد خبر الواحد إن خالف الأصول...**: الحنفية يقولون: ليس كل قياس نرد به خبر الواحد، لكن القياس إذا دل عليه أصول عديدة رددنا به خبر الواحد، مثال ذلك: مسألة دية الأصابع، هنا لم يثبت القياس بأصول عديدة وإنما بأصل واحد ومن ثم هنا يقدم خبر الواحد على القياس الذي ليس له إلا أصل واحد، لكن في مسألة المصرات فإن قاعدة: المثلي يرد بمثله، قد دل عليها أصول متعددة، وحينئذ نقدم قياس الأصول العديدة على خبر الواحد.

ونوقش الحنفية في هذا لأن الحنفية يقدمون في بعض المواطن أخبار الآحاد على قياس الأصول، مثال ذلك: خبر القهقهة في الصلاة، عند الحنفية أن من قهقه في الصلاة بطل وضوؤه، ومن قهقه خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه، وقياس الأصول أن ما أبطل الوضوء داخل الصلاة فإنه يبطل الوضوء خارجها، حيث ثبت ذلك بالأصول المتعددة التي ثبتت في الشريعة مثل: البول، والغائط، والريح، وغير ذلك من نواقض الوضوء، فهنا ترك الحنفية مذهبهم

(١) أخرجه أبو دود(٤٥٥٦) والترمذي(١٣٩١).

فأما إن كان أحدهما أعم من الآخر، خص بالآخر على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

في هذه المسألة فإذا وجد تناقض في المذهب فهذا دليل على ضعف القول الذي قالوا به والقاعدة التي أصلوها.

* **قوله: فأما إن كان أحدهما أعم من الآخر:** يعني إن كان خبر الواحد عاماً، والقياس خاص فإنه حينئذ يعتبر من مسائل التخصيص، أو بالعكس كان القياس عاماً، وكان الخبر خاصاً، فهذا من مسائل التخصيص، وسنأتي إليها من أبواب العموم ونذكر أمثلة لها، وأما المراد بالقاعدة السابقة فهو التعارض من كل وجه.

مسألة: مرسل غير الصحابي قال رسول الله ﷺ: ....

* **قوله: مسألة:** هذه المسألة هي مسألة المرسل، والمراد بلفظ المرسل عند الأصوليين: الخبر الذي سقط راو من إسناده، سواء من أول السند أو من وسطه أو من آخره؛ فحينئذ يدخل فيه المنقطع، ويدخل فيه المعضل، ويدخل فيه المرسل، ويدخل فيه المعلق عند المحدثين.

فالمعلق: ما سقط فيه راو فأكثر من شيوخ الراوي.

والمرسل عند المحدثين: ما سقط فيه بعض رواته من عند النبي ﷺ.

والمعضل: ما سقط منه راويان فأكثر في وسط الإسناد.

والمنقطع: ما سقط منه راو واحد فقط في وسط الإسناد.

كل هذه يشملها لفظ: (المرسل) عند الأصوليين، فالإرسال يقابل الاتصال.

* **قوله: مرسل غير الصحابي:** يعني أن المرسل ينقسم إلى قسمين:

الأول: مرسل الصحابي.

الثاني: مرسل غير الصحابي. ومرسل غير الصحابي اتفق الفقهاء والأصوليون على أن الراوي إذا كان يسقط الضعفاء فإنه لا يقبل إرساله، هذا محل اتفاق بين الفقهاء والأصوليين؛ فالراوي إذا علم من حاله إسقاط الضعفاء فإنه لا يقبل إرساله ولو كان إماماً في النقل مثل الزهري، فإن الزهري إمام في الحديث، لكنه إذا أرسل فإن مراسيله ضعيفة؛ لأنه يسقط الضعفاء.

إذن محل الخلاف فيما سقط فيه راو أوأكثر وكان من عادة الراوي ألا يسقط إلا الثقات، وجمهور الأصوليين يقولون: هو حجة، لأن هذا الراوي ثقة مأمون فلا يسقط إلا من كان ثقة عنده، لئلا يدلس على الأمة ونوقش هذا بأنه قد يظن أن الراوي ثقة ولا يتبين له سبب الجرح ويكون مجروحاً عند غيره.

والقول الثاني: قبول المرسل بشروط وهو قول الشافعي، ورواية عن أحمد.

أطلق جماعة في قبوله قولين.

واعتبر الشافعي لقبوله في الراوي: أن لا يعرف لـه رواية إلا عن مقبول، وأن لا يخالف الثقات إذا أسند الحديث فيما أسندوه، وأن يكون من كبار التابعين. وفي المتن: أن يسند الحفاظ المأمونون عن النبي ﷺ من وجه آخر معنى ذلك المرسل، ....

---

* قولـه: **أطلق جماعة في قبوله قولين:** أي قولان، بالقبول وعدم القبول.

القول الثالث: قول الشافعي.

* **قوله: واعتبر الشافعي.:** يعني اشترط الشافعي لقبوله في الراوي شروطاً:

الشرط الأول: ألا يعرف له رواية إلا عن مقبول، يعني لا يكون ممن يحدث عن الضعفاء فإذا حدث عن الضعفاء لم تقبل روايته.

الشرط الثاني: أن لا يخالف الثقات إذا أسند الحديث فيما أسندوه، فإن كان يخالفهم فحينئذ هذا دليل على ضعفه. لأن المخالفة للثقات إن كانت من الثقة فهي شذوذ، وإن كانت من الضعفاء فهي نكارة، والمراد بها هنا الشذوذ، لأن الراوي إذا كان ضعيفاً فلا يلتفت إلى روايته ولا يلتف إلى إرساله.

والشرط الثالث: أن يكون الراوي المُرْسِل من كبار التابعين، فإن كان المرسل من صغار التابعين، أو من تابعي التابعين لم يقبله الإمام الشافعي.

* **وفي المتن:** أي اشترط الشافعي لقبول المرسل في المتن شرطاً آخر وهو أن متن المرسل لابد أن يشهد له شاهد، ثم أورد أمثلة على هذا الشاهد.

* قولـه: **أن يسند الحفاظ المأمونون عن النبي ﷺ من وجه آخر ..:** يعني أن يوجد للمرسل مساند يسانده، بحيث يوجد إسناد آخر يشهد لمعنى هذا الحديث بطريق متصل موثوق عن النبي ﷺ.

أو يرسله غيره وشيوخهما مختلفة، أو يعضده قول صحابي، أو قول عامة العلماء. وكلام أحمد في المرسل قريب من كلام الشافعي رضي الله عنهما.

وقال السرخسي[(١)]: يقبل في القرون الثلاثة، ....

---

* قولـه: **أو يرسله غيره وشيوخهما مختلفة:** أو يعضده بمرسل غيره، أي بمرسل آخر، بشرط أن يكون شيوخ كل من الراويين مختلفين فإن اتفقوا في نفس الشيوخ فحينئذ لا يقبل.

* قولـه: **أو يعضده قول صحابي:** أي ويعضد ذلك المتن قول صحابي.

* قولـه: **أو قول عامة العلماء:** أي أو يعضد معنى ذلك المتن قول الأكثر بأن يكون هو قول الجمهور؛ فلا بد فيه من أحد هذه الأربعة أمور، فحينئذ الشافعي يشترط لقبول المرسل شروط:

الشرط الأول: أن يكون الراوي لا يعرف له رواية إلا عن المقبولين.

الشرط الثاني: ألا يكون مشهورا بمخالفة غيره عند إسناد الإرسال.

الشرط الثالث: أن يكون الراوي المرسل من كبار التابعين.

الشرط الرابع: أن يوجد لمتن الحديث المرسل ما يعضده ويشهد له.

قال المؤلف: وكلام أحمد في المرسل قريب من كلام الشافعي.

* قولـه: **وقال السرخسي: المرسل يقبل في القرون الثلاثة:** هذا قول رابع في المسألة، أن المرسل يقبل في القرون الثلاثة ولا يقبل بعدها.

---

(١) أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، إمام علامة، أصولي، حنفي، توفي في حدود سنة ٤٩٠هـ. له مؤلفات منها: المبسوط، والمحيط. انظر: طبقات الحنفية ص(٢٨) أبجد العلوم (١١٧/٣).

وابن أبان[1]: ومن أئمة النقل أيضاً.

أما مرسل الصحابي فحجة عند الجمهور. وخالف بعض الشافعية إلا أن يعلم بنصه أو عادته أنه لا يروي إلا عن صحابي.

---

* **قوله: وابن أبان: ومن أئمة النقل أيضاً**: وهذا قول آخر في المسألة لابن أبان من الحنفية أنه لابد أن يكون المرسِل من أئمة النقل.

* **قوله: أما مرسل الصحابي**: هذا هو القسم الثاني من أقسام المرسل، مرسل الصحابي.

* **قوله: فحجة عند الجمهور**: وذلك إذا قال الصحابي: قال رسول الله ﷺ، وقد علمنا أنه لم يروه عنه ﷺ مباشرة، فحينئذ أسقط صحابياً، فهنا الصحابي أسقط صحابياً آخر، مثال ذلك أن يروي ابن عباس أو عائشة رضي الله عنهم حديث بدء الوحي فإنهما لم يولدا بعد، ومع ذلك فحديثهم مقبول؛ لأن مراسيل الصحابة حجة إذا لم يسقطوا إلا صحابياً، والصحابة عدول فلا يضر الجهل بهم فيكون حجة عند الجمهور؛ لأن المسقَط هنا صحابي وعدم العلم بالصحابي لا يضر لأن الصحابة ثقات عدول.

وقد وجد في هذه المسألة وجه آخر، قالوا: مرسل الصحابي لا يقبل، إلا إذا علم أن هذا الصحابي المرسل لا يسقط إلا صحابياً، فحينئذ إذا أردنا أن نحرر محل النزاع في هذه المسألة فنقول: اتفقوا على قبول مرسل الصحابي، إذا علم من عادته أو من نصه أنه لا يسقط إلا صحابياً.

---

(١) أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة، فقيه حنفي، وولي القضاء في البصرة، ومات بها سنة ٢٢١هـ.
انظر: الأنساب للسمعاني (٤/٤٣٢) سير أعلام النبلاء (١٠/٤٤٠) طبقات الحنفية ص (٤٠١).

....

الحالة الثانية: اختلفوا فيما إذا كان الصحابي لم يعلم، هل أسقط تابعياً، أو أسقط صحابياً، فالجمهور قالوا: يقبل، لأن العادة من الصحابي أن لا يسقط إلا صحابياً مثله الصحابة عدول فلا يضر الجهل باسم واحد منهم.

* **قوله: وخالف بعض الشافعية**: أي قال بعض الشافعية: لا يقبل مرسل الصحابي، لأنه يمكن أن يكون المسقَط تابعياً، والتابعون لا بد من البحث في عدالتهم، ومن ثَمَّ نتوقف في مرسل الصحابي، وقول الجمهور أقوى؛ لأن العادة والغالب أنهم لا يسقطون إلا الصحابة، والحكم للغالب.

الأمر:

الأمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقاً. وعند الأكثر مجاز في الفعل. وفي الكفاية متشرك بينه وبين الشأن والطريقة ونحو ذلك.

---

* **قوله: الأمر:** من أهم المباحث الأصولية مبحث الأمر، لأن هذا المبحث يؤدي إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة الأصلية وهو أن يطيع العباد أوامر ربهم، ولذلك فإن كثيراً من الأصوليين يذكرون مباحث الأمر في أوائل كتبهم الأصولية. والمؤلف أخر مباحث الأمر بعد مبحث الأدلة والإسناد، لاشتراك هذه الأدلة فيه لكون الأمر يتعلق بالمتن فهو مبحث مشترك بينهما، وأخره عن السند لأن السند يتقدم المتن، ولأنه لا عبرة بخبر لم يصح إسناده؛ وانقسام الكلام إلى أمر ونهي لذات الكلام لا لمدلوله، فلذلك قدمها على مباحث العموم والبيان والدلالات غير المنطوقة، والأصل أن الأمر هو ذات اللفظ مع ما يدل عليه اللفظ، وليس الأمر هو المعنى الحاصل في نفس المتكلم بالأمر.

وكلمة أمر في اللغة تطلق على عدد من المعاني، فتطلق كلمة الأمر على الطلب الجازم، وتطلق على الشأن لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧] وتطلق على الفعل قال تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فحينئذ تطلق كلمة الأمر على معانٍ أيها حقيقة فيه وأيها مجاز؟

* **قوله: الأمر حقيقة في القول المخصوص:** الذي هو الطلب مثل قولك: افعل واجلس.

* **قوله: وعند الأكثر مجاز في الفعل:** هل الأمر حقيقة في الفعل أو هو مجاز فيه؟ قولان، الأكثر قالوا: الأمر مجاز في الفعل، قالوا: لأن ذلك يرفع وصف الاشتراك عن لفظة الأمر، إذ المجاز خير من الاشتراك.

واختار الآمدي أنه متواطئ.

حد الأمر: قيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

وقيل: استدعاء الفعل بالقول.

وقيل: هو حقيقة فيهما فيكون مشتركاً بينهما، بحيث كل واحد منهما وضع وضعاً مستقلاً.

* **قوله: واختار الآمدي أنه متواطئ:** أي أنه حقيقة في هذه المعاني لكن على جهة التواطئ لا على جهة الاشتراك، لأن الفعل والقول مشتركان في أصل المعنى والخلاف في ذلك لا يترتب عليه كبير أهمية.

* **قوله: حد الأمر:** أي تعريف الأمر في الاصطلاح وقد ذكر فيه ثلاثة أقوال:

* **قوله: قيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به:** وهذا التعريف يقول به جماعة، فقوله: القول، لإخراج الفعل، وقوله: المقتضي، يعني الطالب، وقوله: طاعة المأمور، لإخراج النهي فإنه يقتضي الترك، وقوله: طاعة المأمور، بفعل المأمور به، هذا فيه دور، لأنك لا تعرف المأمور إلا بمعرفة الأمر ولذلك ضعف المؤلف هذا التعريف.

* **قوله: وقيل: استدعاء الفعل بالقول:** هذا هو التعريف الثاني، والاستدعاء هو الطلب، وقال: الفعل، لإخراج النهي لأنه استدعاء الترك؛ لكن يؤخذ عليه أن استدعاء الأقوال، وطلب الاعتقاد يدخل في حقيقة الأمر، وقوله: بالقول؛ أي بالألفاظ لأن الإرادة ليست من شرط الأمر، فحينما تقول: افعل، هذا استدعاء تستدعي الفعل بواسطة قولك: افعل؛ فجعل اللفظ واسطة للأمر ووسيلة له ولم يجعله حقيقة فيه، وهذا كلام خاطئ.

والمختار: استدعاء إيجاد الفعل بالقول أو ما قام مقامه.

وهل يشترط العلو والاستعلاء أو لا، أو العلو دون الاستعلاء، أو عكسه؟ أقوال.

والعلو: أن يكون الطالب أعلى مرتبة. قاله القرافي.

والاستعلاء هو: الطلب لا على وجه التذلل، بل بغلظة ورفع صوت.

* **قوله: والمختار استدعاء إيجاد الفعل:** هذا هو التعريف الثالث الذي اختاره المؤلف، وزاد هنا كلمة: إيجاد؛ لإخراج النهي فإنه استدعاء ترك الفعل.

* **قوله: بالقول أو ما قام مقامه:** لإدخال الأوامر التي تكون بالإشارة ونحوها، أو بالكتابة، فإنها تقوم مقام القول فهي أوامر، ويلاحظ أن هذا خلاف قول أكثر الأصوليين ثم فيه جعل القول وسيلة للأمر وليس حقيقة له؛ كما يقول ذلك الأشاعرة.

* **قوله: هل يشترط العلو والاستعلاء أو لا؟:** يعني في الأمر هل يشترط العلو أو الاستعلاء أو كلاهما مشترط أو لا يشترط شيء منهما؟

* **قوله: والعلو: أن يكون الطالب أعلى مرتبة:** فسر العلو بأن يكون الطالب - أي الآمر - أعلى مرتبة من المطلوب منه.

* **قوله: والاستعلاء هو: الطلب لا على وجه التذلل:** وأما الاستعلاء فهو أن يرى الآمر أنه أعلى وإن لم يكن كذلك، بل قد يكون طلبه بغلظة ورفع صوت؛ فحينئذ الأمر إذا كان من الأعلى للأقل فهو أمر، وأما إذا كان من الأقل للأعلى فإنه لا يكون أمراً، ولذلك فالدعاء يكون من الأقل للأعلى فلا يكون أمراً.

هل يشترط في الأمر العلو؟.

ولا يشترط في كون الآمر آمراً إرادته، خلافاً للمعتزلة. فاعتبر الجبائي وابنه إرادة الدلالة، وبعضهم إرادة الفعل.

نقول: لا يشترط، لأن الصغير قد يأمر الكبير، فيوبخ، ولذلك إذا جاء الابن وقال: يا أبي افعل كذا، نقول: لا يصح منك أن تأمر أباك، فدل ذلك على أنه لا يشترط العلو، لأن الصغير هنا أمر الكبير، ومع ذلك عددناه أمراً ووبخناه عليه؛ فحينئذ نشترط الاستعلاء، لإخراج الطلب من المساوي فإنه يسمى التماساً ولإخراج الطلب من الأقل المستذل، مثل الدعاء ونحوه.

* **قوله: ولا يشترط في كون الآمر آمراً إرادته:** يعني هل يشترط أن يكون الآمر مريداً فعل المأمور به، أو قد تأمر بشيء وأنت لا تريد أن يفعله المأمور؟.

بعض المرات أنت تريد أن تختبر ابنك، تقول: افعل كذا، إذا رأيته بادر وبدأ يفعل، قلت: توقف لا تكمل، إنما تريد أن تختبر ابنك، فأنت لا تريد إيقاع الفعل المأمور به، والجمهور قالوا: لا يشترط في الآمر أن يكون مريداً لإيقاع الفعل المأمور به، وقالت المعتزلة: يشترط ذلك؛ فلا تأمر بشيء إلا وأنت مريد لإيقاعه، ولذلك هم منعوا من النسخ قبل التمكن من الفعل، كما في حادثة الإسراء، لما فرضت الصلاة خمسين ثم نسخت إلى خمس قبل فعل الخمسين منعوها وقالوا: هذا نسخ قبل التمكن من الفعل، ومن شروط الأمر أن يكون الآمر مريداً لإيقاع الفعل المأمور به، المراد هنا إرادة كونية وليست الإرادة الشرعية، قلنا: المعاصي لم يأمر الله بها، قال المعتزلة: أراد الله كونها، وأراد العبد عدم كونها فوقع مراد العبد؛ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ولا تشترط الإرادة لغة إجماعاً.

وللأمر عند الأكثر صيغة تدل بمجردها عليه لغة.

فالمقصود: أن مذهب المعتزلة في هذا مذهب خاطئ وباطل ولا يصح.

وقول المعتزلة: يشترط في الأمر إرادة الآمر؛ ما المراد بإرادة الآمر؟ هل هو إرادة الصيغة أو إرادة إيقاع الفعل المأمور به؟

عند المعتزلة: إرادة إيقاع الفعل المأمور به، ولكن الجبائي وابنه رأيا أن مذهب المعتزلة مذهب بعيد؛ ولذا قالا: المراد إرادة دلالة اللفظ على إيقاع الفعل، وليس المراد إرادة إيقاع الفعل. وهذا الخلاف من جهة الاصطلاح.

* **قوله: ولا تشترط الإرادة لغة إجماعاً:** أي من جهة اللغة فإنه لا يشترط في الأمر الإرادة من طريق اللغة بالاتفاق.

* **قوله: وللأمر عند الأكثر صيغة تدل بمجردها عليه لغة:** هذه مسألة أخرى، ما هي حقيقة الأمر هل هي المعاني النفسية الموجودة في النفس، أو هو الألفاظ أي الأصوات والحروف؟

الجمهور قالوا: هو الأصوات والحروف؛ والأشاعرة يقولون: الأمر هو معان نفسية، إذن الأمر عند الأكثر هو الصيغة التي تكون بنفسها أمراً، وعند الأشاعرة ليس للأمر صيغة وإنما هذه الأصوات والحروف تدل عليه وليست هي الأمر؛ فحينئذ تبين أن تعبير المؤلف هنا تعبير خاطئ، وكان الأولى أن يقول: وللأمر عند الأكثر صيغة هي بنفسها أمر، وليست تدل عليه لأن الدليل غير المدلول، عندما قلت: قم، فقولك: قم، هو الأمر، أما الأشاعرة فيقولون: قم؛ ليس هو الأمر، وإنما هي صيغة تدل على الأمر، وليست أمراً بنفسها.

القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه.

والخلاف عند المحققين منهم في صيغة افعل.

وترد صيغة افعل لستة عشر معنى:

فقوله: وللأمر عند الأكثر صيغة تدل بمجردها عليه: يعني أن الصيغة تدل على الأمر لغة، وهذا ليس تعبيراً صحيحاً؛ وإن كان المؤلف سلفي المعتقد وهو لا يريد هذا اللفظ، فهو خطأ في اللفظ وفي العبارة، وليس خطأ في الاعتقاد.

وصواب العبارة أن يقول: وللأمر صيغة عند الأكثر هي بنفسها أمر. ولا يقال: تدل عليه.

* **قوله: القائلون بالنفسي...:** يعني أن من فسر الأمر بالمعنى النفسي - وهم الأشاعرة - اختلفوا في كون الأمر هل له صيغة تخصه؟ فقال بعضهم: إن الأمر له صيغة تخصه وهي صيغة (افعل) فهي تدل عليه بنفسها وإن كانت مغايرة له، وقال بعضهم: الصيغة لا تدل على الأمر بنفسها بل لابد من اقتران قرائن معها.

* **قوله: والخلاف عند المحققين منهم...:** يعني أن المحققين من الأشاعرة جعلوا الخلاف السابق في صيغة (افعل) فقط، لكن الصواب أن المخالف مخالف في جميع صيغ الأمر لأن صيغ الأمر متعددة منها الأمر الصريح مثل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] ويقع فيه الخلاف السابق؛ فعلى هذا فإن قول من يقول: ليس هناك خلاف إلا في صيغة: افعل، ليس صحيحاً إذا قالوا بأن الكلام هو المعاني النفسية، بل حتى في لفظ: آمرك، يقع خلاف.

* **قوله: وترد صيغة افعل لستة عشر معنى:** الأصل في صيغة افعل أن تكون للأمر وأن تكون للوجوب، هذا هو الأصل، فمتى تكون للوجوب؟.

الوجوب: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾. الثاني: الندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾. الثالث: الإرشاد: ﴿وَأَشْهِدُوا﴾. الرابع: الإباحة: ﴿فَاصْطَادُوا﴾. الخامس: التهديد ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ ومنه: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾. السادس: الامتنان ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ السابع: الإكرام ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ الثامن: التسخير ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ .

إذا تجردت عن القرينة فإذا لم يكن معها قرينة فإنها لا تحمل على بقية المعاني إلا إذا كان معها قرينة ودليل يصرفها عن أصل الوجوب.

* **قوله: الوجوب:** هذا هو الأصل في الأمر مثل قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.

* **قوله: الثاني: الندب:** مثل: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ لأن هذا بيع الإنسان ماله بماله فكان للندب ولم يكن للوجوب، لوجود قرينة صرفته عن الوجوب، وفي هذا خلاف فقهي.

* **قوله: الثالث: الإرشاد:** مثل قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا﴾ لما ثبت أن النبي ﷺ «باع ولم يشهد» فدل ذلك على أن الأمر ليس للوجوب.

* **قوله: الرابع: الإباحة:** كقوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ لأنه أمر بعد نهي، والأمر بعد النهي يعيد الأمر على ما كان عليه، والصيد قبل الإحرام كان مباحاً.

* **قوله: الخامس: التهديد: كقوله:** ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ فلا يقول الواحد: اعملوا كل شيء شئتموه فهو الواجب، والقرينة تدل على أنه للتهديد.

* **قوله: السادس: الامتنان:** كقوله: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾.

* **قوله: السابع: الإكرام:** كقوله: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾.

* **قوله: الثامن: التسخير:** أي أمر تكويني تسخيري كقوله:

التاسع: التعجيز، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ العاشر: الإهانة، ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. الحادي عشر: التسوية، ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾. الثاني عشر: الدعاء، «اللهم اغفر لي» الثالث عشر: التمني [ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي] الرابع عشر: الاحتقار، ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ ....

﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ يعني تحولوا بأجسادكم من كونكم أجساد بني آدم إلى كونكم أجساد قردة.

* **قوله: التاسع: التعجيز:** أي الأمر التعجيزي الذي يتضمن تحدي المخاطب أن يفعله كقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ يعني اتحداهم أن يأتوا بمثله، أو يأتوا بسورة مثله.

* **قوله: العاشر: الإهانة:** كقوله﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ بأن يأتي بصيغة افعل وظاهره الكرامة والمراد غير ذلك.

* **قوله: الحادي عشر: التسوية:** لقوله: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ أي فالحالتان سواء.

* **قوله: الثاني عشر: الدعاء:** الدعاء فيه قرينة وهو أنه صادر على غير جهة الاستعلاء، ومنه: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾.

* **قوله: الثالث عشر: التمني:** كقول: ألا انجلي، فهذا اللفظ يفيد التمني.

* **قوله: الرابع عشر: الاحتقار:** كقوله﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ إذ أن ما سيلقونه لا قيمة له في مقابل معجزة موسى عليه السلام.

الخامس عشر: التكوين، ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ السادس عشر: الخبر، «فاصنع ما شئت».

وعكسه، ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾.

---

* **قوله: الخامس عشر: التكوين:** مثل قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾.

* **قوله: السادس عشر: الخبر:** يعني أنه قد ترد صيغة افعل ولا يراد بها الطلب وإنما يراد بها الخبر، كقوله ﷺ: «**إذا لم تستح فاصنع ما شئت**»[1] معناه إذا لم تستح فإنك ستصنع ما شئت، ولو كنت تستحي لما صنعت كل ما شئت فهنا صيغة: افعل، لكن يراد بها الخبر.

وذكر بعضهم من معاني صيغة افعل: الإذن، والتأديب، والجزاء، والوعد، والإنذار، والتحسير، والتفويض، والمشورة، والتعجب وغير ذلك[2].

* **قوله: وعكسه:** يعني أنه قد يرد هناك أخبار ولا يراد بها الخبر، وإنما يراد بها الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

---

(١) أخرجه البخاري(٣٤٨٣) وأبو دود(٤٧٩٧) وابن ماجه(٤١٨٣).

(٢) أما الأذن فقولك لطارق الباب: ادخل. والتأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة في حال صغره: «يا غلام: سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك» والجزاء كقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] والوعد كقوله تعالى: ﴿وَأَبْشِرُوا بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠] والإنذار كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم: ٣٠] وقوله: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾ [الحجر: ٣] والتحسير كقوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٣] والتفويض كقوله: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢] والمشورة كقوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢].

....

فيرضعن هنا خبر لكن يراد به الأمر، فمتى يكون الخبر مراداً به الأمر؟

إذا ورد خبر الله أو خبر رسوله و كان يمكن أن يتخلف فإنه يحمل على الأمر فقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ لا يلزم منه أنّ كل الوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، فإن بعض الوالدات لا يرضعن أولادهن شيئاً، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦] وخبر الله لا يمكن أن يتخلف فنحمله على شيء غير الخبر فيكون أمراً.

فالقاعدة: أن أخبار الله وأخبار رسوله إذا كان يمكن أن تتخلف فإنها تحمل على الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] هذا ظاهره الخبر، لكن نجد بعض الناس في بعض الأزمنة يدخلون الحرم ولا يأمنون، فحينئذ نصرفه ونقول هذا الخبر يراد به الأمر؛ لأنه قد يتخلف في بعض المواطن، فكأنه يقول: فمن دخله فأمنوه، هذا معنى الآية، وكذلك قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] بعض النساء لا ترضع. وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هذا خبر وليس المراد به الخبر لأن بعض المطلقات لا يتربصن، تتزوج أول ما تطلق بيوم واحد، وتخالف أمر الله، وخبر الله لا يمكن أن يتخلف فحينئذ يكون المراد به ليس ظاهر الخبر وإنما يكون المراد به الأمر.

مسألة: الأمر المجرد عن القرينة، الحق أنه حقيقة في الوجوب، وهو قول الأكثر، شرعاً أو لغة، أو عقلاً، مذاهب.

---

* **قوله: الأمر المجرد عن القرينة:** الأمر على ماذا يحمل، هل يحمل على الوجوب أو الندب؟ الأمر إذا كان معه قرينة فإنه يحمل على ما دلت عليه القرينة باتفاق، والخلاف في الأمر المجرد عن القرينة، أي الذي ليس معه قرينة، من أمثلة الأوامر التي معها قرائن، الأوامر السابقة، فإن الصيغ السابقة الستة عشر معها قرائن فحملت على ما دلت عليه القرينة، والخلاف في الأمر المجرد عن القرينة، ذكر المؤلف فيه أقوالاً:

* **قوله: الحق أنه حقيقة في الوجوب:** يعني أن القول الراجح والصواب الذي نجزم بخطأ مخالفه، أن الأمر المجرد عن القرينة يفيد الوجوب.

* **قوله: وهو قول الأكثر، شرعاً:** يعني أن الشريعة قد دلت على أن الأمر يدل على الوجوب لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] ولقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

* **قوله: أو لغة:** يعني أن الأمر يدل على الوجوب من طريق اللغة أيضاً، فإن أهل اللغة يفهمون من الأوامر الوجوب، إذا قال السيد لعبده أو الوالد لولده: افعل كذا، فهم منه العربي الوجوب، وإذا قال: احضر لي ماء، فإنه يدل على نزع الاختيار في حقه وأنه يجب عليه أن يحضر الماء، فإذا لم يحضر الماء حسن لوم الولد والعبد، فدل ذلك على أن الأمر المجرد عن القرينة يفيد الوجوب من جهة اللغة.

* **قوله: أو عقلاً:** أي أن الأمر المجرد عن القرينة يفيد الوجوب من طريق العقل، فإذا توجه أمر حسن عقلاً إجابة ذلك الأمر، والعقل يدل على أن ممتثل الأمر لا عقوبة عليه، وأن غير ممتثل الأمر يحتمل أن تكون عليه عقوبة، فحينئذ العقل قد دل على وجوب إجابة الأمر.

ولا يحسن الاستفهام هل هو للوجوب أم لا، ذكره أصحابنا وغيرهم.
وقيل: حقيقة في الندب. وقيل: الإباحة.
وقد ذكرت في المسألة خمسة عشر مذهباً في القواعد.

من أين أخذ أن الأمر للوجوب؟.

قال بعضهم: من طريق الشرع، وقال البعض: من طريق اللغة، وقال جماعة: من طريق العقل وعلى كل هذه المذاهب فإن الأمر يفيد الوجوب.

* **قوله: ولا يحسن الاستفهام هل هو للوجوب أم لا:** إذا وردنا أمر وجب علينا أن نمتثله، ولا يحسن أن نستفهم هل هو للوجوب أم لا، فإذا قال لك والدك: أحضر كذا، فإنك تمتثل، ولا تقول: هل أمرك هذا على الوجوب أو على الندب. فكذلك أوامر الشارع.

إذا تقرر أن هذا القول هو الحق، وأن الأمر يفيد الوجوب، فهناك أقوال أخرى في المسألة.

* **قوله: وقيل حقيقة في الندب. وقيل الإباحة:** قالت طائفة: بأنه للندب، وقالت طائفة: للإباحة. والصواب القول الأول وهو الذي تدل عليه الأدلة.

* **قوله: وقد ذكرت في المسألة خمسة عشر مذهباً في القواعد:** أي أن للمؤلف كتاب سماه: القواعد والفوائد الأصولية[1]، وهو كتاب جيد ونافع في

---

(١) انظر ص(١٥٩) من الكتاب المذكور، وهو كتاب مطبوع متداول.

فإن ورد بعد حظر فالوجوب، أو الوجوب إن كان بلفظ: «أمرتكم» أو «أنت مأمور» لا بلفظة: «افعل».

موضوعه، وقد بحث فيه مدلول الأمر وذكر خمسة عشر مذهباً في هذه المسألة.

والصواب كما تقدم هو الأول: أن الأمر يفيد الوجوب. وظاهر هذا أن الأوامر تفيد الوجوب سواء كانت في الأحكام أو في الآداب وأنه لا فرق بينهما.

والدليل على أن الأمر يفيد الوجوب هو إطلاق الأدلة السابقة فإنها لم تفرق بين ما كان للآداب وما كان للأحكام؛ ولأن الشريعة كلها أحكام وآداب وكل حكم فيها فهو أدب وكل أدب فهو حكم، ولأنه لا يوجد فاصل مميز يفرق بين ما كان حكماً وما كان أدباً، ولو فتح المجال لِصَرْفِ الأوامر عن الوجوب لكونها في الآداب، لكان ذلك وسيلة لصرف جميع الأوامر عن الوجوب إلى الندب.

* **قوله: فإن ورد بعد حظر فالوجوب:** تقدم أن الأمر المجرد عن القرينة يفيد الوجوب، لكن إذا كان الأمر ورد بعد حظر سابق، فعلى ماذا يحمل؟ اختلفوا على أقوال:

القول الأول: بأنه على الوجوب، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي، قالوا: لأن الأدلة الدالة على إفادة الأمر للوجوب تشمل الأمر بعد النهي، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] فإن قوله: اقتلوا، فعل أمر جاء بعد نهي ومع ذلك فهو للوجوب فدل على أن الأمر بعد الحظر للوجوب.

القول الثاني:

* **قوله: أو الوجوب إن كان بلفظ: (أَمَرْتُكُم) أو (أنت مأمور) لا بلفظة: (افعل):** إن كان الأمر بصيغة صريحة مثل: «أمرتكم» فإنه حينئذ يحمل على

أو الإباحة أو الاستحباب، أو كان كما كان قبل الحظر. أقوال.

الوجوب، وأما إن كان بلفظة: (افعل) أي فعل أمر على وزن (افعل)، فإنه يكون على الإباحة.

القول الثالث:

* **قوله: أو الإباحة:** أي أن جميع الأوامر بعد الحظر للإباحة، وهذا مذهب الشافعي وأحمد، ويمثلون لذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] فقوله: اصطادوا، فعل أمر ورد بعد الحظر، قالوا: فكان للإباحة باتفاق.

والقول الرابع:

* **قوله: أو الاستحباب:** أي أن الأوامر بعد النواهي تكون للاستحباب.

والقول الخامس:

* **قوله: أو كان كما كان قبل الحظر:** أي أن الأمر بعد النهي يعيد الحكم على ما كان عليه قبل ورود النهي، فإذا كان الفعل مباحاً ثم نهي عنه ثم أمر به فإنه يعود للإباحة، وإذا كان الفعل واجباً ثم نهي عنه ثم أمر به فإن الفعل يعود للوجوب، ولو كان الفعل مستحباً ثم نهي عنه ثم أمر به فإن الأمر يفيد الندب، وهذا القول أرجح الأقوال، ويدل عليه استقراء أحكام الشريعة ونمثل لذلك بأمثلة منها: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] قتال المشركين كان واجباً ثم حرم لوجود هذه المدة - الأشهر الحرم - ثم أمر به بعد هذا الحظر فعاد الأمر على ما كان عليه سابقاً وهو الوجوب.

مثال آخر: قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] اصطادوا فعل أمر ورد بعد نهي وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم

....

بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌ ﴾ والصيد قبل الإحرام كان حكمه الإباحة، فيكون بعد الإحلال على ما كان عليه قبل النهي، فالأمر هنا يرجع حكم الصيد على ما كان عليه قبل الإحرام من الإباحة.

مثال آخر: قوله ﷺ: «**لا تصوموا قبل رمضان بيوم أو يومين، إلا رجل كان يصوم صوماً فليصمه**»[1] يصمه هنا فعل أمر، لأن كلمة: (يصم) فعل مضارع مسبوق بلام الأمر، فهذا أمر، والصيام قبل هذا النهي كان مندوباً، فيرجع الأمر على ما كان عليه سابقاً.

مثال آخر: قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»[2] كانت زيارة القبور مندوبة، فحرمت ثم قال: «**فزوروها**» أمر بعد نهي، فيرجع الزيارة إلى حكمها قبل ذلك فيكون مندوباً.

وهذا القول أرجح الأقوال ويدل عليه استقراء أحكام الشريعة.

---

(١) أخرجه مسلم(١٠٨٢) وأبو دود(٢٣٢٧) والترمذي(٦٨٤) والنسائي(٤/١٤٩) وابن ماجه(١٦٥٠).

(٢) أخرجه مسلم(٩٧٧) وأبو دود(٣٢٣٥) والترمذي(١٠٥٤) والنسائي(٤/٨٩) وابن ماجه(١٥٧١).

أما ورود النهي بعد الأمر، فالتحريم، أو الكراهة، أو الإباحة، أقوال.

قال ابن عقيل وشيخه الإمام: والأمر بعد الاستئذان للإباحة. وظاهر كلام جماعة خلافه. والخبر بمعنى الأمر كالأمر.

---

* **قوله: أما ورود النهي بعد الأمر:** هذه مسألة مضادة للتي قبلها، ووردنا أمر ثم وردنا بعده نهي، فهذا النهي على ماذا يحمل؟ هل يحمل على إلغاء الأمر، فيكون للإباحة، أو يكون لتخفيفه، لتخفيف الأمر فيكون للكراهة، أو يكون لإلغائه ويبقى الأمر على ما هو عليه فيكون للنهي، ثلاثة أقوال لهم.

* **قوله: والأمر بعد الاستئذان للإباحة:** مثال ذلك: إذا استأذن في شيء فقيل له: افعل، فحينئذ يكون الأمر للإباحة، إلا في حالة واحدة وهي إذا وردنا استئذان لفعل شيئين فأمر بأحدهما ولم يؤمر بالآخر، وكان الآخر مباحاً باتفاق، فيدل ذلك على وجوب الأول: مثال ذلك حديث: (أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «**نعم**» ـ هذا استئذان ـ، قالوا: أنتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «**إن شئت**»[1]، فدل ذلك على أن الأمر الأول باق على أصله وهو الوجوب.

* **قوله: وظاهر كلام جماعة خلافه:** أي أن طائفة قالوا بأن الأمر بعد الاستئذان للوجوب، وإذا فرّقت بين هاتين الحالتين السابقتين تبين لك أن الخلاف المذكور في هذه المسألة لم يتوارد على محل واحد، والذي قال: إنه للإباحة نظر إلى الأصل ومن قال خلاف ذلك، نظر إلى هذه الصورة الخاصة.

* **قوله: والخبر بمعنى الأمر، كالأمر:** أي أن الخبر الذي يكون بمعنى الأمر كقوله تعالى: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] هل يكون حقيقة في

---

(١) أخرجه مسلم(٣٦٠) وأبو دود(١٨٤) والترمذي(٨١) وابن ماجه(٤٩٤).

قال بعض أصحابنا: لا يحتمل الندب. وإطلاق القواعد على ترك الفعل.

وإطلاق الفرض أو الوجوب نص في الوجوب، لا يحتمل التأويل عند أبي البركات، خلافاً للقاضي. و﴿كتب عليكم﴾ نص في الوجوب، ذكره القاضي. وإذا صُرف الأمر عن الوجوب جاز الاحتجاج به في الندب والإباحة خلافاً للتميمي.

الوجوب أو يحتمل أن يكون للندب؟.

الجواب: أن الخبر الذي بمعنى الأمر يأخذ حكم الأمر في أنه يفيد الوجوب.

* **قوله: وقال بعض أصحابنا: لا يحتمل الندب:** يعني أن الخبر بمعنى الأمر لا يحتمل الندب بل يكون للوجوب قطعاً.

* **قوله: وإطلاق الفرض أو الوجوب نص في الوجوب:** إذا جاءنا في الشريعة لفظة فَرَضَ، أو أوجَبَ، فإنها تحمل على الوجوب بلا احتمال، مثل قوله: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١] وقوله: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾.

* **قوله: و﴿كتب عليكم﴾ نص في الوجوب:** أي أن لفظة: كُتِبَ، في مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] نص في الوجوب.

* **قوله: وإذا صرف الأمر عن الوجوب...:** أي إذا وردنا أمر وجاءت معه قرينة تصرفه عن الوجوب فإنه حينئذ يحمل على الندب في الأصل، مثل ما ورد في قوله ﷺ: «**لا تصوموا قبل رمضان بيوم أو يومين، إلا رجل كان يصوم صوماً فليصمه**»[1] لأن المندوب مأمور به، لكن التميمي قال: إذا صرف الأمر عن الوجوب فإنه مجمل لا يفهم منه معنى حتى يأتي دليل يبين المراد منه.

---

(١) سبق تخريجه ص(٣٧٨).

مسألة: الأمر المطلق للتكرار حسب الإمكان، ذكره ابن عقيل مذهب أحمد وأصحابه. وقال الأكثر: لا يقتضيه. فعلى عدم التكرار لا يقتضي إلا فعل مرة، أو يحتمل التكرار، أو لا يدل على المرة والمرات، أو الوقف فيما زاد على مرة والمرات، أقوال.

---

* **قوله: الأمر المطلق للتكرار حسب الإمكان:** الأمر المطلق يعني الأمر المجرد عن القرينة، إذا كان مع الأمر قرينة تدل على التكرار أو على المرة الواحدة حمل عليها اتفاقاً، لكن الخلاف في الأمر المجرد الذي ليس معه قرينة، هل يفيد التكرار بحيث نفعله وجوباً كلما استطعنا فعله، ونكون بذلك ممتثلين للأمر أو يكفي فعله مرة واحدة؟

* **قوله: ذكره ابن عقيل مذهب أحمد:** أي ذكر عن أحمد رواية أنه يفيد التكرار.

* **قوله: وقال الأكثر: لا يقتضيه:** والجمهور على أن الأمر لا يقتضي التكرار ويكفي فعله مرة واحدة، وهذا القول أصوب لأنه المفهوم من كلام العرب ولغتهم، فإذا قال: صلِّ، أفاد أنه مرة واحدة.

* **قوله: فعلى عدم التكرار لا يقتضي إلا فعل مرة:** هذا تفريع عن القول الثاني بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار، فإن امتثال الأمر حينئذ لا يقتضي فعل المأمور به إلا مرة واحدة ولا يقتضي تكراره.

* **قوله: أو يحتمل التكرار...:** أي أن القائلين بأن الأمر يفيد طلب الفعل مرة واحدة، اختلفوا في دلالته على التكرار، فقيل: يدل على المرة بلا احتمال أن يدل على تكرار، وهذا قول الحنفية، وقيل: يدل على المرة مع احتمال دلالته

على التكرار، وهذا قول الشافعية، وقيل بأنه لا يدل على المرة والمرات فيتوقف حتى في دلالته على المرة الواحدة حتى يأتي دليل يدل على ذلك، وقيل بأنه يدل على المرة الواحدة لكننا نتوقف في دلالته على ما زاد عن المرة الواحدة. هذه أقوال للأصوليين، والصواب أنه يحمل على المرة، ويحتمل أن يكون أكثر من مرة، بدلالة أنه إذا كان معه قرينة صرفناه إلى التكرار.

مسألة: إذا عُلِّقَ الأمر على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقاً.

وإن علق على شرط أو صفة، فكالمسألة قبلها.

واختار القاضي وأبو البركات وغيرهما التكرار هنا.

---

* **قوله: إذا عُلِّقَ الأمر على علة ثابتة:** كما لو قال: كلما أعتقت عبداً وجب عليك الإحسان إليه، فـ(أعتقت) هنا صفة، كلما وجد هذا الوصف - وهو الاعتاق - شرع لك تكرار امتثال الأمر وهو الإحسان، وحصل الاتفاق على ذلك لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

* **قوله: وإن علق على شرط أو صفة:** وكذلك إذا علق على شرط أو صفة فإنه يشرع تكررها ومن أمثلته قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦] فهنا علق الأمر بالاغتسال بوصف وهو الجنابة، فكلما تكررت الجنابة تكرر الأمر.

* **قوله: واختار القاضي وأبو البركات وغيرهما التكرار:** بمعنى أن الجمهور يقولون: إذا علق الأمر على شرط لا يشرع التكرار إلا إذا وجد ذلك الشرط مثال ذلك: «**إذا رأيتموه فصوموا**»[1] معناه أنه لا يشرع الصوم إلا برؤيته، وعلى الثاني يقول: (فصوموا) هذا فعل أمر فيبقى على دلالة فعل الأمر عندهم من أنه يفيد التكرار، سواء وجد الشرط أو لم يوجد، فهذا عندهم يدخل فيه النوافل.

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٠٠) ومسلم(١٠٨٠).

مسألة: من قال: الأمر للتكرار، قال: للفور.

واختلف غيرهم، فذهب الأكثر للفور.

وللتراخي عند أكثر الشافعية. وعن أحمد مثله.

وقال الإمام بالوقف لغة، فإن بادر امتثل.

وقيل: بالوقف وإن بادر.

---

* **قوله: من قال الأمر للتكرار قال للفور...:** هل يفيد الأمر الفور؟ من قال بأن الأمر يقتضي التكرار يلزمه أن يقول: إنه يقتضي الفور؛ نبقى في مذهب الجمهور الذين يقولون: بأن الأمر لا يفيد التكرار، فحينئذ هل يفيد الفور؟.

اختلفوا في الأمر المجرد عن القرائن، فذهب الأكثر أن الأمر يفيد الفور، قالوا: وهو المفهوم من لغة العرب، وتدل عليه النصوص مثل قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

والقول الثاني: بأنه لا يقتضي الفور، وإنما يجوز أن يفعل مباشرة، ويجوز أن يؤخر، وهذا قول أكثر الشافعية ونسبة المؤلف لهم هنا خاطئة، لأنه قال: وللتراخي كأنه يقول: إن الأمر يفيد التراخي، وهذا ليس من مذهبهم، وإنما هم يجوزون التراخي ويجوزون الفور، فلو بادر امتثل.

وعن أحمد رواية أخرى مثل أكثر الشافعية، وتوقف الإمام هل الأمر في اللغة يقتضي الفور أو لا يقتضي، لكن الإمام الرازي قال: إنه إن بادر امتثل على كل حال، وإن أخر، فيحتمل أن يكون ممتثلاً ويحتمل أن يكون غير ممتثل، وقيل أيضاً بالوقف وإن بادر فلا ندري إذا بادر هل امتثل أو لم يتمثل.

والصواب هو القول الأول بأنه يفيد الفور لئلا يؤدي القول بجواز التأخير إلى تفويت امتثال التكاليف.

مسألة: الأمر بشيء معين نهي عن ضده من حيث المعنى لا اللفظ عند الأكثر. وعند أكثر الأشاعرة من جهة اللفظ بناء على أن الأمر والنهي لا صيغة لهما.

---

* **قوله: الأمر بشيء معين نهي عن ضده:** يعني الأمر بفعل معين، هل يدل على النهي عن الضد؟ والمراد بالضد: الفعل الذي لا يجتمع معه. مثال ذلك: إذا قال: قم، فهو نهي عن القعود، ونهي عن الاضطجاع، هذا من حيث المعنى وليس من حيث اللفظ؛ لأنك إذا قلت: قم، فلفظة: قم، مغايرة للفظة: لا تقعد، ومغايرة للفظة: لا تضطجع، فالألفاظ متغايرة، لكن من جهة المعنى فلفظة: قم، تدل من جهة المعنى على: لا تقعد ولا تضطجع، وهذه الدلالة من طريق التلازم.

* **قوله: عند الأكثر:** أي أن هذا مذهب الأكثرين.

* **قوله: وعند أكثر الأشاعرة من جهة اللفظ:** هذا قول ثان في المسألة: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ، قالوا: فقولك: قم، هو عين قولك: لا تقعد، هو نفس اللفظ، قالوا: لأن الأمر والنهي هو ما في النفس من المعاني النفسية، فمعنى اقعد، هو معنى لا تقم، فحينئذ يكون لفظ: اقعد، هو لفظ: لا تقم.

* **قوله: بناء على أن الأمر والنهي لا صيغة لهما:** يعني أن الأشاعرة يرون أن الأمر والنهي هو المعاني النفسية، فحينئذ كلمة: قم، هي بعينها كلمة: لا تقعد، فعندهم الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ، وقد تقدم بيان بطلان هذا المذهب.

وعند المعتزلة لا يكون نهيا عند ضده، لا لفظاً ولا معنى، بناء على إرادة المتكلم وليست معلومة.

---

* **قوله: وعند المعتزلة لا يكون نهياً عند ضده:** هذا قول ثالث في المسألة: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا من طريق اللفظ ولا من طريق المعنى فقوله: قم، لا يعني لا تقعد، ولا يدل عليه لا لفظاً ولا معنى. قالوا بذلك بناء على أن إرادة المتكلملفعل المأمور به من شروط الأمر، بأن يكون الآمر مريداً لوقوع الفعل المأمور به، بناء على قولهم في الإرادة إذ هم لا يفرقون بين الإرادة الشرعية والإرادة القدرية، عندهم إرادة واحدة إرادة قدرية، ويشترط في الآمر أن يكون مريداً قدراً فعل المأمور به، وهذا الكلام خاطئ لأن الإرادة تنقسم إلى إرادة مشيئة، وإرادة شريعة، مثال إرادة المشيئة: قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦] هذه إرادة كونية، ومثال الإرادة الشرعية قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] هذه الإرادة الشرعية، والأمثلة كثيرة.

إذن المعتزلة لم يفرقوا بين الإرادتين وجعلوا الإرادة نوعاً واحداً إرادة قدرية وحينئذ قالوا: يشترط في الآمر أن يكون عنده إرادة قدرية لوقوع الفعل المأمور به وقالوا: إذا أمر الآمر بشيء قد يكون غافلاً عن ضده، فكيف يجعل نهياً عن الضد وهو أصلاً لم يرده، فإذا قال: قم، قد لا يتصور القعود ولا الاضطجاع، فكيف نجعله نهياً عن القعود والاضطجاع وهو لم يردهما ولم يتصورهما.

* **قوله: بناء على إرادة المتكلم:** إرادة المتكلم الذي هو الآمر ليست معلومة لأنه قد يكون غير مريد للنهي، ونحن نقول: الصواب أن الأمر والنهي لا يشترط فيهما إرادة فعل المأمور به، وترك المنهي عنه؛ لأنه قد يؤمر بالشيء ابتلاء واختباراً مع علمه بأنه العبد لا يفعل.

وأمر الندب كالإيجاب عند الأكثر، إن قيل مأمور به حقيقة.

والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده؟ على الخلاف.

---

* **قوله: وأمر الندب:** ما تقدم في أمر الإيجاب، يدل على النهي عن ضده، لكن هل أمر الندب يدل على النهي عن ضده؟

* **قوله: كالإيجاب عند الأكثر:** الذين قالوا: أمر الندب يدل على النهي عن ضده من طريق المعنى لا من طريق اللفظ كأمر الإيجاب عند الأكثر هذا إذا قيل: إن المندوب مأمور به حقيقة، وقد تقدم معنا أن الصواب أن المندوب مأمور به حقيقة.

* **قوله: والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده؟ على خلاف:** مثال ذلك: إذا قال: لا تقعد، فضده: القيام والاضطجاع؛ فحينئذ هل هو أمر بأحد هذه الأضداد؟.

الصواب أنه مثل القاعدة السابقة: أن النهي عن فعل أمر بأحد الأضداد من جهة المعنى لا من جهة اللفظ.

مسألة: الإجزاء: امتثال الأمر. ففعل المأمور به بشرطه يحققه إجماعاً. وكذا إن فسر الإجزاء بسقوط القضاء عند الأكثر، خلافاً لعبد الجبار[1] وابن الباقلاني.

---

* **قوله: الإجزاء...:** اختلف الناس في حقيقة الإجزاء على قولين:

القول الأول: أن الإجزاء هو امتثال الأمر، وحينئذ إذا فعلت المأمور به بشرطه فإنه قد وقع الإجزاء، فيكون الفعل مجزئاً.

والقول الثاني: تفسير الإجزاء بسقوط القضاء، ويترتب على هذا مسألة الصلاة من المحدث الناسي لحدثه هذا ممتثل للأمر، لأن الشارع قال: صل إذا غلب على ظنك أنك متطهر، فصلى وقد غلب على ظنه أنه متطهر، ثم تبين له بعد ذلك أنه محدث وهنا امتثل فيها الأمر، وهذه الصلاة لا تسقط القضاء بالاتفاق.

والأظهر أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، لأنهم يتفقون على أنه يثاب على هذه الصلاة، ويتفقون على أنها لا تسقط القضاء وأنه يجب عليه قضاؤها، ومن ثم فالخلاف لا يترتب عليه ثمرة وإنما الخلاف في الاصطلاح.

---

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم شيخ المعتزلة أبو الحسن الهمذاني من كبار فقهاء الشافعية، توفي سنة ٤١٥هـ.
انظر: الكامل في التاريخ (٨/١٤٢) سير أعلام النبلاء (١٧/٢٤٤) الوافي بالوفيات (١٨/٢٠).

مسألة: الواجب المؤقت يسقط بذهاب وقته عند الأكثر، خلافاً للقاضي والمقدسي والحلواني وبعض الشافعية.

فالقضاء بأمر جديد على الأول، وبالأمر السابق على الثاني. وإن لم يقيد الأمر بوقت.

---

* **قوله: الواجب المؤقت يسقط بذهاب وقته:** الواجبات تنقسم إلى قسمين: واجب مؤقت مجعول له وقت محدد مثل الصلاة المفروضة، فصلاة الظهر يبدأ وقتها من زوال الشمس إلى صيرورة ظل كل شيء مثله، فحينئذ هذا واجب مؤقت، فإذا ذهب الوقت مثلاً وهو نائم، أو ذهب الوقت وهو غافل ناسٍ، فهل يسقط الوجوب عنه؟ يعني لو قدرنا أنه ليس هناك إلا هذا الأمر الأول الذي هو: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فذهب الوقت المؤقت للصلاة بسبب عذر من الأعذار، فهل سقط الوجوب حينئذ؟

قال طائفة: سقط الوجوب، وبالتالي لا نوجب عليه قضاء تلك الصلاة إلا بدليل جديد مثل قوله ﷺ: **«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك»**[1].

أو نقول: الواجب المؤقت لا يسقط بذهاب وقته، ويجب عليه القضاء.

* **قوله: فالقضاء بأمر جديد على الأول:** أي على المذهب الأول القائل بأن الواجب المؤقت يسقط بذهاب وقته، فلو لم يأت أمر جديد فإنه لا يجب القضاء.

* **قوله: وبالأمر السابق على الثاني:** أي على القول الثاني: أن الواجب المؤقت لا يسقط بذهاب وقته، وبالتالي فبعد ذهاب الوقت يجب على العبد أن

---

(١) أخرجه البخاري(٥٩٧) ومسلم(٦٨٤).

وقيل: هو على الفور.

فالقضاء بالأمر الأول عند الأكثر.

وقال أبو الفرج المالكي[1] والكرخي[2]: هو كالمؤقت.

يفعل ذلك الواجب بالأمر السابق ولا يحتاج إلى أمر جديد هذا الكلام كله في الواجب المؤقت.

من ثمرة هذه المسألة، مثلاً فطرة رمضان جاءنا الشارع بتحديدها بوقت، فإذا خرج الوقت لم يأتنا دليل جديد يوجب علينا الإخراج، فمن نسي إخراجها يوم العيد وما قبله هل يخرجها بعد ذلك؟ فعلى القول الأول: سقطت، وعلى القول الثاني: لازالت باقية في الذمة.

* **قوله: وإن لم يقيد الأمر بوقت:** النوع الثاني من الأوامر: واجب غير مؤقت.

* **قوله: وقيل هو على الفور:** يعني على فرض أن الأوامر كلها تدل على الفور، فحينئذ إذا تركنا الواجب في الوقت الأول وفعلناه في الوقت الثاني فإن فعله في الوقت الثاني يكون بالأمر الأول.

* **قوله: فالقضاء بالأمر الأول:** هذا لا يصح على حسب الاصطلاح لأن القضاء فعل الشيء بعد خروج وقته المقدر شرعاً، وهنا لم يقدر وقته، فكان الأولى به أن يقول: ففعله في الزمان الثاني يكون امتثالاً للأمر الأول، ولا يحتاج إلى أمر جديد. وقال أبو الفرج أن الخلاف فيه مماثل للخلاف في الواجب المؤقت.

---

(١) أبو الفرج عمر بن محمد فقيه مالكي أصولي توفي سنة ٣٣١هـ انظر: الفهرست ص(٢٨٣).

(٢) أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي الكرخي، فقيه حنفي معتزلي، توفي سنة ٣٤٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء(١٥/٤٢٦) البداية والنهاية(١١/٢٢٤) طبقات الحنفية ص(٣٤٠).

مسألة: الأمر بالأمر بشيء ليس أمراً بذلك الشيء عند الأكثر.

مسألة: الأمر بالماهية ليس أمراً بشيء من جزئياتها عند ابن الخطيب وغيره خلافا للآمدي.

مسألة: الأمران المتعاقبان بمتماثلين ....

---

* **قوله: الأمر بالأمر بشيء ليس أمراً بذلك الشيء:** يعني إذا قال لك الشارع: قل لفلان صل، فهل هذا اللفظ أمر لك أنت بأداء الصلاة أو لا؟

مثال ذلك: قال ﷺ: «**مروا أبناءكم بالصلاة لسبع**»[1] هل هذا أمر للأولياء أيضاً بالصلاة، أم فقط أمر للصغار أبناء سبع؟

فيه قولان، والجمهور على أنه ليس أمراً بذلك الشيء، وإنما الأمر بالصلاة ثبت بدليل آخر.

* **قوله: الأمر بالماهية ليس أمراً بشيء من جزئياتها:** يعني إذا جاءنا أمر بأصل فعل الشيء ماهية الصلاة مثلاً، وهناك جزئيات متعلقة بالصلاة، فإن الأمر لا يتناول تلك الجزئيات لا بإثبات ولابنفي.

* **قوله: الأمران:** يخرج ما لو كان أمر واحد مثل: صل ركعتين، فليس معه أمر آخر.

* **قوله: المتعاقبان:** أي جاء أحدهما بعد الآخر، وقال: متعاقبان ليخرج ما لو كان الأمران جاءا في وقتين متباعدين، قال لهم الآن: صلوا ركعتين، ثم قال لهم بعد سنة: صلوا ركعتين، فهنا كل منهما يحتاج إلى ركعتين مستقلة.

* **قوله: بمتماثلين:** يعني بفعل واحد مثل: صل، صل. وقال: بمتماثلين

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٩٥) وأحمد (٢/١٨٧) والدارقطني (١/٢٣٠) والبيهقي (٢/٢٢٩).

ولا مانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره، والثاني غير معطوف مثل: صل ركعتين صل ركعتين.

قيل: معمول بهما واختاره القاضي وأبو البركات وأكثر الشافعية.

وقيل: تأكيد، واختاره أبو الخطاب والمقدسي، وقيل: بالوقف.

ليخرج ما لو كان الأمر من فعلين متغايرين، مثل لو قال: صم صل، فحينئذ أمران متغيران، فيجب عليه أن يفعل الجميع. أو صل ركعتين، صل ثلاثاً، هنا متغيران.

* **قوله: ولا مانع عادة من التكرار:** أي لا يوجد هناك عادة تمنع من تكرار الفعلين، لأنه إذا وجدت عادة تمنع من التكرار فبالاتفاق أنه يكون شيئاً واحداً.

* **قوله: من تعريف:** يعني كأن يكون هناك أحد الأمرين قد عرف بأل، صل ركعتين، صل الركعتين، فحينئذ يدل على أن الركعتين الأخيرتين هما الركعتان الأوليان.

* **قوله: أو غيره:** أو غير التعريف، بأي إشارة، كما لو قال: صل الركعتين، صلهما.

* **قوله: والثاني غير معطوف ...:** يخرج ما لو عطف، كما لو قال: صل ركعتين، وصل ركعتين، فحينئذ لابد من فعل الأمرين معاً.

فإذا توفرت هذه الشروط، مثل قوله: صل ركعتين صل ركعتين، فحينئذ هل الأمر الثاني تأكيد للأول، وبالتالي لا نحتاج إلى صلاة جديدة، ويكفينا صلاة ركعتين فقط، أو هو أمر جديد وبالتالي لابد من ركعتين ثم ركعتين، أو نتوقف؟ أقوال للأصوليين.

مسألة: يجوز أن يَرِدَ الأمر معلقاً باختيار المأمور، ذكره القاضي وابن عقيل.

مسألة: يجوز أن يَرِدَ الأمر والنهي دائماً إلى غير غاية، فيقول صلوا ما بقيتم أبداً عند الأكثر، خلافاً للمعتزلة.

مسألة: الأمر بالصفة أمر بالموصوف نص عليه إمامنا.

---

* **قوله: يجوز أن يَرِدَ الأمر معلقاً باختيار المأمور:** مثال ذلك قوله ﷺ: «صلوا قبل المغرب لمن شاء»[1] وكما جاء في الحديث «**إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يأخذن من شعره ولا من أظفاره حتى يضحي**»[2]

* **قوله: يجوز أن يَرِدَ الأمر والنهي دائماً إلى غير غاية:** كأن يقول: صوموا ما بقيتم، وصلوا ما حييتم، وتصدقوا ما دمتم أغنياء.

* **قوله: الأمر بالصفة أمر بالموصوف نص عليه إمامنا:** كما لو قال: اقرأ في الفجر، فهنا أمر بصلاة الفجر، ولذلك فإن قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨] هذا فيه إشارة لذات الصلاة وإشارة إلى الصفة وهي القراءة. ومثله حديث: « وبالغ في الاستنشاق»[3] على فرض صحته فإنه أمر بالصفة وهي المبالغة فيكون أمراً بالموصوف وهو الاستنشاق.

وهذا آخر مباحث الأمر.

*****

---

(١) أخرجه البخاري (١١٨٣) وأبو داود (١٢٨١) وأحمد (٥/٥٥) وابن خزيمة (١٢٨٩) وابن حبان (١٥٨٨).

(٢) أخرجه مسلم(١٩٧٧) وأبو داود(٢٧٩١) والترمذي(١٥٢٣) والنسائي(٧/٢١١) وابن ماجه (٣١٤٩).

(٣) أخرجه أبو داود(١٤٢) والترمذي(٧٨٨) والنسائي(١/٦٦) وابن ماجه(٤٠٧).

النهي:

النهي: مقابل الأمر، فما قيل في حد الأمر، وأن له صيغة تخصه، وما في مسائله من صحيح وضعيف فمثله هنا.

وصيغة لا تفعل وإن احتملت تحقيراً كقوله: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ وبيان العاقبة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا﴾ والدعاء: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾ واليأس: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ والإرشاد: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ فهي حقيقة في طلب الامتناع.

---

* **قوله: النهي مقابل الأمر:** يعني أنه يعاكسه في الأحكام السابقة، فما قيل في تعريف الأمر وحده سابقاً، فإننا إذا أردنا أن نعرف النهي نقول بمثله لكن بالعكس، وكذلك في مسألة هل للنهي صيغة تخصه؟ الكلام فيها مماثل للكلام في مسألة الأمر هل له صيغة، وتقدم معنا أن الأشاعرة يقولون: إن الأمر ليس له صيغة تخصه ومعرفته تكون بالقرائن، والجمهور يقولون: للأمر صيغة تخصه.

كذلك مسائل الأمر ـ الصحيح منها والضعيف، ومفاد الأمر، ودلالته، إلى غير ذلك ـ يستفاد منها هنا في النواهي.

* **قوله: وصيغة لا تفعل وإن احتملت تحقيراً:** ما هي صيغة النهي؟ الأصل في صيغة النهي صيغة: لا تفعل، وصيغة: لا تفعل، إن كان معها قرينة حملت على ما دلت عليه القرينة، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر: ٨٨] مع صيغة النهي قرينة فحمله على مدلول القرينة، أو مثل قوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾ [البقرة: ٢٨٦] هذا معه قرينة لأنه ليس المراد به النهي لأنه قد صدر من غير استعلاء فيكون للدعاء، أما إذا تجرد النهي وتجردت صيغة لا تفعل عن القرائن فإنها حقيقة في لغة العرب في طلب الامتناع والترك.

وتختص به مسألتان: إحداهما: إطلاق النهي عن الشيء لعينه يقتضي فساد المنهي عنه عند الأكثر، شرعاً، وقيل: لغة. وقال بعض الفقهاء والمتكلمين: لا يقتضي فساده. وعند أبي الحسين: يقتضي فساد العبادات فقط.

---

* **قوله: وتختص به مسألتان:** أي أن النهي يختص عن الأمر بمسائل:

المسألة الأولى: في دلالة النهي على الفساد، فالأمر لا يمكن أن يقال أنه يدل على الفساد لكن النهي قد يدل على الفساد.

* **قوله: إطلاق النهي عن الشيء لعينه...:** قسم المؤلف النهي إلى أقسام:

القسم الأول: النهي عن الشيء لعينه، وهذا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يقتضي فساد المنهي عنه، ولا يترتب عليه أحكام وآثار مقصودة به. مثال ذلك: نهى الشارع عن الزنا، فالوطء في الزنا منهي عنه لذاته بعينه، فلا نرتب على هذا الوطء شيئاً من الأحكام المترتبة على الوطء الصحيح من ثبوت النسب ووجوب المهر، ووجوب النفقة وثبات الإرث إلى غير ذلك، واختلف أصحاب القول الأول في دلالة النهي على الفساد، هل بطريق الشرع، أو بطريق اللغة؛ وقول الجماهير أنه بطريق الشرع.

القول الثاني: أن المنهي عنه لذاته ليس فاسداً، والنهي عن الشيء لعينه لا يقتضي الفساد. ونسبه المؤلف إلى بعض الفقهاء والمتكلمين.

القول الثالث: أن النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد في العبادات، لكنه لا يقتضي الفساد في المعاملات، ونسبه المؤلف إلى أبي الحسين.

والصواب هو الأول لحديث: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري(٢٦٩٧) ومسلم(١٧١٨).

وكذا النهي عن الشيء لوصفه عند أصحابنا والشافعية.

وعند الحنفية وأبي الخطاب يقتضي صحة الشيء وفساد وصفه.

وكذا لمعنىً في غير المنهي عنه، كالبيع بعد النداء للجمعة عند أحمد وأكثر أصحابه والظاهرية خلافاً للأكثرين.

ثم كيف يحرم الشيء ويرتب عليه آثاراً طيبة ترغبها النفوس.

القسم الثاني من أقسام النهي: النهي عن الشيء لوصفه، مثال ذلك: ما ورد في الحديث: «**نهى عن صوم يوم العيد**»[1] هنا نهى عن الصوم لا لذات الصوم وإنما لوصفه وكونه في يوم العيد فحينئذ هل النهي هنا يقتضي الفساد؟

* **قوله: وكذا النهي عن الشيء لوصفه عند أصحابنا والشافعية:** أي يقتضي الفساد، لقول النبي ﷺ: «**من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد**»[2].

* **قوله: وعند الحنفية وأبي الخطاب يقتضي صحة الشيء وفساد وصفه:** أي أن النهي عن الشيء لوصفه يقتضي صحة الشيء في ذاته وبطلان الوصف ويترتب على ذلك مسائل منها:

لو نذر أن يصوم يوم العيد مثلاً فإن الحنفية يقولون: يصح النذر ويجب عليه قضاؤه، والجمهور يقولون: هذا نذر معصية، فقال طائفة: لا ينعقد. وقال طائفة: ينعقد وتجب فيه كفارة يمين، لكن لا يقضيه بصوم آخر.

القسم الثالث من أقسام النهي: النهي عن الشيء لمعنى في غير المنهي عنه، ومثل له المؤلف بالبيع بعد النداء للجمعة، فإن البيع مشروع وقد نهي عن البيع

---

(١) البخاري (١٩٩٠) ومسلم (١١٣٧) وأبو داود (٢٤١٦) والترمذي (٧٧١) وابن ماجة (١٧٢٢).

(٢) سبق تخريجه ص(٣٩٥).

فإن كان النهي عن غير العقد «كتلقي الركبان» و «النجش»، و«السوم على سوم أخيه»، و«الخطبة على خطبة أخيه»، و«التدليس» فلا يقتضي فساد العقد على الأصح.

إذا وقع بعد النداء الثاني للجمعة فحينئذ هذا نهي عن الشيء لمعنى موجود في غير المنهي عنه، متعلق بالوقت ليس متعلقاً بذات البيع، فعند أحمد والظاهرية يدل على الفساد، وقال الأكثرون: لا يدل على الفساد.

مثال آخر: الصلاة في الدار المغصوبة، فهنا النهي ليس لذات ولا لعين المنهي عنه، وليس لوصفه، وإنما لمعنى في غير المنهي عنه.

القسم الرابع من أقسام النهي: النهي عن غير العقد وهو أمر خارج عن العقد.

* **قوله: كتلقي الركبان:** تلقي الركبان هو أن تخرج إلى أطراف البلد تنتظر البادية يجلبون الأرزاق التي معهم تريد أن تبيعها، فتشتري منهم من خارج البلد فهنا النهي عن تلقي الركبان وهو الخروج من البلد، وليس النهي عن الشراء منهم، فالنهي وارد عن غير العقد، لشيء خارج عن العقد.

* **قوله: النجش:** المراد به زيادة الإنسان في سعر السلعة وهو لا يريد شراءها، قال من يسوم السلعة: بخمسين، فتدخل شخص لا يريد أن يشتري فقال: ستين، سبعين، حتى وصلت إلى مائة، ثم اشتراها الآخر بمائة فالنهي هنا عن الزيادة الصادرة من غير الراغب في الشراء، وهذا فعل مستقل عن عقد الشراء ومن ثم لا يدل النهي هنا على الفساد. وكذا في باقي الأمثلة التي ذكرها المؤلف.

الثانية: النهي يقتضي الفور والدوام عند الأكثر، خلافاً لابن الباقلاني وصاحب المحصول. فإن قال: لا تفعل هذا مرة فيقتضي الكف مرة. فإذا ترك مرة سقط النهي ذكره القاضي. وقال غيره: يقتضي تكرار الترك. والله أعلم.

---

* **قوله: والثانية:** أي هذه هي المسألة الثانية من المسائل التي يخالف فيها النهي للأمر وهو أن الجمهور على أن النهي يقتضي الفورية خلافاً للأمر، وقالت طائفة: لا يقتضي.

وسبب التفريق بين الأمر والنهي في ذلك أن الأمر له حد ينتهي إليه فيقع الامتثال فيه بالمرة، أما النهي فلا حد له ولا يتحقق امتثاله إلا باجتناب المنهي عنه في جميع العمر.

* **قوله: النهي يقتضي الفور والدوام عند الأكثر:** حصل اتفاق عندهم على أن النهي يقتضي الفورية، فالخلاف بينهم في دلالة النهي هل يقتضي الدوام؟ الأكثر يقولون: النهي يقتضي الدوام، فإذا قال: لا تفعل كذا، كأنه يقول: لا تفعله أبداً.

* **قوله: فإن قال: لا تفعل هذا مرة فيقتضي الكف مرة:** لو قال: لا تفعل هذا الفعل مرة، هل معناه إنك تتركه لزمن قليل ثم تعود إليه؟ قال طائفة: نعم، لأن كلمة مرة تقتضي الكف مرة واحدة. وقال طائفة: لا، إذا قال: لا تفعل هذا مرة كأنه قال: لا تفعله أبداً. وهذا القول أقرب، لأن كلمة «مرة» نكرة وردت في سياق النهي، والنكرة في سياق النهي تفيد العموم، فكأنه قال: لا تفعل هذا أبداً.

العام والخاص:

العام والخاص: أجود حدوده: اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله ....

---

* **قوله: العام والخاص:** هذا المبحث فيه دلالة اللفظ على ذات واحدة أو ذوات متعددة مشتركة في معنى واحد، وأَخَّرَ مبحث العام عن مبحث الأمر؛ لتعلق الأمر بنفس الخطاب الشرعي بينما العام يتعلق به باعتبار المخاطب به.

* **قوله: أجود حدوده:** يعني أحسن تعريفات العام.

* **قوله: اللفظ:** لإخراج الإشارات والذوات والمعاني فإنها ليست عامة بنفسها، وإنما العام هو اللفظ.

* **قوله: الدال:** لإخراج الألفاظ غير الدالة التي لا يفهم منها معنى.

* **قوله: على جميع أجزاء ماهية مدلوله:** لإخراج اللفظ الدال على بعض الأجزاء فإنه لا يكون عاماً، وقد يكون مطلقاً، لأن المطلق يدل على الماهية مَنْ هي، بحيث يصدق على ما لا يستغرق أفراده بقطع النظر عن عوارض هذه الأفراد، ويُشكل على هذا التعريف أن الاسم المفرد يصدق عليه التعريف، فإذا قلت: زيد، فإن لفظة: زيد، لفظ واحد دال على جميع أجزاء ماهية مدلوله لكنه ليس عاماً بل هو خاص، فينبغي أن يقال في تعريف العام، أو يشار فيه إلى دلالته على أفراد متعددة، فيقال: اللفظ الدال على الاستغراق، أو استغراق أفراده، بحيث يشار إلى أنه يشتمل على أفراد متعددة.

وأجود من هذا التعريف أن يقال: العام لفظ مستغرق لأفراد مدلوله بأصل الوضع من غير حصر. فاللفظ: لإخراج الذوات، والمستغرق: لإخراج الخاص ولإخراج المطلق فإن دلالته على سبيل البدل، لا على الاستغراق، ولأفراد

والخاص بخلافه.

وينقسم اللفظ إلى ما لا أعم منه كالمعلوم، أو الشيء ويسمى العام المطلق، وقيل: ليس بموجود.

مدلوله: لإخراج المفرد، وبأصل الوضع: لإخراج دلالة اللفظ على الحقيقة والمجاز معاً - عند من يقول به -، ومن غير حصر: لإخراج أسماء الأعداد.

وأما المشترك فإن قلنا بأنه يدل على جميع مسمياته فهو عام فيصدق عليه الحد، وإن لم نقل بذلك فهو غير مستغرق.

* **قوله: والخاص بخلافه:** يعني أن الخاص لفظ غير مستغرق لجميع الأفراد وإنما يصدق على ذات واحدة أو على ذوات متعددة لكنها ليست جميع مدلول اللفظ كقولك: رجال.

* **قوله: وينقسم اللفظ:** اللفظ له تقسيمات متعددة كما تقدم، ومن جهة العموم والخصوص يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: العام المطلق.

* **قوله: ما لا أعم منه: لفظ عام لا أعم منه،** أي لا يوجد رتبة أعلى منه فهو في أعلى المراتب، ثم اختلف الناس في اللفظ الذي لا أعم منه ما هو؟ هل هو المعلوم أو الشيء أو غير ذلك؟

* **قوله: كالمعلوم:** هذا قول طائفة أن المعلوم أعم الألفاظ، وعورض بالمجهول فإن المجهول لا يدخل في المعلوم، ومع ذلك هو يدخل في الشيء ويدخل في المقدر ونحو ذلك فحينئذ لا يصح أن يجعل المعلوم هو اللفظ الذي لا أعم منه.

* **قوله: أو الشيء:** هذا قول ثان: أن اللفظ الذي لا أعم منه هو الشيء فهو

وإلى ما لا أخص منه كزيد وعمر.

وإلى ما بينهما كالموجود والجوهر، ....

أعم الألفاظ، يعني يشمل الموجود، ويشمل المعلوم، ويشمل المجهول، واعترض عليه بعدم شموله للمعدوم.

وللعلماء في مسألة شمول لفظ: (الشيء) للمعدوم ثلاثة أقوال أصوبها: أن المعدوم شيء في الأذهان، وليس بشيء في الأعيان.

وقال طائفة: لا يصح جعل لفظ: (الشيء) هو أعم الألفاظ؛ لأن (الشيء) لا يشمل غير الموجود فحينئذ لا يشمل المعدوم فلا يكون لفظ: (الشيء) هو اللفظ الذي لا أعم منه.

والقول الثالث: أن الاسم الذي لا أعم منه هو قولنا: المتصور، ليتناول الموجود والمعدوم والمسلوب، واعترض عليه بالمجهول.

وهناك قول بأنه لا يوجد لفظ لا أعم منه، بل كل لفظ عمومه نسبي، فإنه يخرج منه بعض الأفراد، وهذا النوع الذي لا أعم منه يسمى العام المطلق لأنه لا يوجد لفظ أعم منه فهو أعم الألفاظ فلا يوجد لفظ أعلى منه في رتبة العموم.

القسم الثاني: ما لا أخص منه.

* **قوله: وإلى ما لا أخص منه كزيد وعمر:** فهذه ألفاظ لا أخص منها، أي لا يوجد ألفاظ أقل منها في رتبة الخصوصية، فأسماء الأفراد مثل زيد، لا يوجد ما هو أخص منها.

القسم الثالث: الأسماء النسبية في العموم والخصوص.

* **قوله: وإلى ما بينهما كالموجود والجوهر:** أي إلى ألفاظ فيها عموم من جهة

والجسم والنامي والحيوان والإنسان، فيسمى عامّاً وخاصاً إضافياً، أي هو خاص بالإضافة إلى ما فوقه، عام بالإضافة إلى ما تحته.

وخصوص من جهة، فالموجود يوجد لفظ أعم منه وهو المعلوم، فالمعلوم يشمل الموجود ويشمل المعدوم، والجوهر يوجد ألفاظ أعم منه مثل الموجود، ومثل المعلوم، ويوجد ألفاظ أخص منه مثل الجمادات والأجسام.

* **قوله: والجسم والنامي والحيوان:** هذا لفظ أخص من لفظ الجوهر مثل الجسم، والنامي، ومثل الجمادات، وكذلك لفظ (الجسم والنامي) يوجد ما هو أعم منه مثل: الجوهر، ويشمل الجسم النامي، والجسم الذي لا ينمو، ويوجد ما هو أخص منه كالحيوان والإنسان، فإنها أقسام من أقسام الأجسام النامية.

* **قوله: والحيوان والإنسان:** فالحيوان والإنسان يوجد ما هو أخص منها مثل الرجال، والنساء، والخيول، والإبل، ونحو ذلك، ويوجد ما هو أعم منها كالأسماء السابقة.

* **قوله: فيسمى عامّاً وخاصاً إضافياً:** فهذا النوع الثالث يسمى عاماً من جهة، خاصاً من جهة، فهو عام وخاص بالإضافة، فهو خاص بالإضافة إلى ما فوقه، وهو في نفس الوقت عام بالنسبة إلى ما يقع تحته من المسميات مثال ذلك: لفظة الحيوان خاص بالنسبة للجسم، وهو عام بالنسبة للخيل والحمير والإبل ونحو ذلك.

مسألة: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة وأما في المعاني فثالثها الصحيح كذلك.

---

* **قوله: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة:** أي أن العموم أمر يأتي ويزول؛ لذلك سمي عارضاً، وهذا العارض في اللفظ، فقد يكون اللفظ مرة عاماً، وقد يكون مرة ليس بعام، ولذلك سميناه: عارضاً، وهو من عوارض الألفاظ من جهة الحقيقة، أما المعاني فهناك معانٍ ليست ألفاظاً مثل كون المطر يشمل جميع أهل البلد، فحينئذ يكون المطر قد عم أهل البلد كلهم، فهذا عموم في المعاني لكن هل العموم من عوارض المعاني حقيقة أو ليس كذلك؟ اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن العموم من عوارض المعاني حقيقة.

الثاني: أن العموم ليس من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازاً.

الثالث: أنه من عوارض المعاني على جهة المجاز دون الحقيقة.

ورجح المؤلف في المسألة بقوله: فثالثها الصحيح، ما معنى ثالثها الصحيح؟ يحتمل إنه يريد أنه حقيقة لأنه قال: كذلك، أي مثل الألفاظ، كما قال القاضي وشيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة، ويحتمل أن يراد به أنه من عوارض المعاني مجازاً دون الحقيقة، كما قال الموفق، وأبو محمد ابن الجوزي؛ لأن الثالث دائماً يجعلونه للتفصيل.

مسألة: للعموم صيغة عند الأئمة الأربعة خلافاً للأشعرية، فهي حقيقة في العموم مجاز في الخصوص.

* **قوله: للعموم صيغة:** هل هناك لفظ يدل بنفسه على العموم؟

قال المؤلف: نعم، هناك ألفاظ تدل على العموم بنفسها ولو لم يوجد معها قرائن، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة، مثال ذلك: لفظة: كل، تدل على العموم، كل رجل فإن الله خالقه، هذا لفظ عام دل على العموم بنفسه عند الجمهور ولو لم يوجد معه قرينة.

* **قوله: خلافاً للأشعرية:** لأنهم قالوا: الألفاظ لا تدل على المعاني بنفسها وإنما تدل عليها بواسطة القرائن. فمن أين نشأ الخلاف؟

نشأ الخلاف من أن الجمهور يقولون: الكلام هو الألفاظ والأصوات والحروف، ولذلك قالوا: العموم من عوارض الألفاظ والصيغة دالة على العموم بنفسها، لكن عند الأشاعرة: الألفاظ ليست كلاماً، وليس لها معانٍ في نفسها وإنما الكلام هو المعاني النفسية، وهذه الأصوات والحروف ليس لها دلالة في نفسها، وحينئذ لا بد أن تكون معها قرينة لتدل على العموم.

* **قوله: فهي حقيقة في العموم:** يعني أن هذه الصيغ التي ستأتي بعد قليل حقيقة في العموم بنفسها، لكنها ترد في بعض المحال ويراد بها الخصوص على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] فلفظ: الناس، من ألفاظ العموم لكنه لا يراد به هنا العموم، وإنما يراد به أشخاص محدودون، فهذا استخدام مجازي عندهم ومن المعلوم أن الحقيقة هي الأصل ولا تحتاج إلى دليل يسندها بخلاف المجاز فإنه لا يفسر اللفظ به إلا بدليل.

وقيل: عكسه. وقيل: مشتركة.

وقيل: بالوقف في الأخبار لا الأمر والنهي. والوقف إما على معنى لا ندري، وإما نعلم أنه وضع ولا ندري أحقيقة أم مجاز. ومدلوله كلية.

* **قوله: وقيل عكسه:** أي أن طائفة من العلماء قالوا: هذه الألفاظ مجاز في العموم حقيقة في الخصوص فتصدق على أقل الجمع.

* **قوله: وقيل مشتركة:** أي أن هذه الألفاظ دالة على العموم وفي نفس الوقت دالة على الخصوص ومن ثم نحتاج إلى دليل، يعين لنا المراد بها، كما هو مذهب الأشاعرة.

* **قوله: وقيل بالوقف:** أي نتوقف فلا نقول: تدل على عموم، ولا تدل على خصوص، ولا تدل على شيء بنفسها لا في الأخبار ولا في الأوامر والنواهي. فالقول بالاشتراك، والقول بالوقف، ناشئان من مذهب الأشاعرة، لأنهم يقولون: اللفظ لا يدل على معنى بنفسه حتى يوجد معه قرينة.

* **قوله: والوقف إما على معنى لا ندري:** أي أن القائلين بالتوقف في دلالة ألفاظ العموم يمكن أن يفسر مذهبهم بطريقتين:

الأولى: أنه إذا ورد لنا لفظ من هذه الألفاظ فإننا لا ندري هل هو للعموم أو للخصوص فنتوقف فيه.

الثانية: أو أن المراد بالوقف أننا نعلم أنه وضع لمعنى العموم لكن نتوقف هل دلالته على العموم من باب الحقيقة، أو دلالته على العموم من باب المجاز. فالأول يلغي دلالة اللفظ العام مطلقاً، والثاني يحمله على أقل الجمع حتى يأتي دليل يبين أن المراد به العموم.

* **قوله: ومدلوله كلية:** يعني إذا وردنا لفظ عام فإنه يدل دلالة كلية

أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتاً وسلباً لا كلي ولا كل.

- ما معنى كلمة كلية؟ - يعني أنه يحكم بهذا اللفظ على كل فرد لوحده، مثال ذلك: إذا قال: أطعم كل مسكين، لابد أن تطعم كل مسكين على حده، لا أن تضع طعاماً للمساكين وبعضهم يأكل وبعضهم لا يأكل.

* **قوله: أي محكوم فيه على كل فرد:** هذا تفسير كلمة(كلية).

* **قوله: مطابقة...:** يعني ليس بسبيل الالتزام، ولا بطريق التضمن، وإنما بطريق المطابقة، أي دلالة اللفظ على كامل المعنى بنفسه، سواء كان ذلك في الإثبات أو كان في السلب؛ مثال الإثبات: أطعم كل مسكين، ومثال السلب: لا تضرب مسكيناً؛ فلو ضرب واحداً من المساكين، فإنه حينئذ خالف العام، لأن العام يشمل كل فرد على حدة، وليست دلالة العام على أفراده من باب الكل، لأن المحكوم في الكل إنما يكون على جميع الأفراد بحكم واحد، كما لو قلت مثلاً: الخمسة حملوا السيارة، هل كل واحد منهم حملها لوحده، أم تساعدوا وتعاونوا في حملها؟.

إذن دلالة العام ليست من مثل هذه الدلالة - أي الكل - التي يكون جميع الأفراد قد اشتركوا في الحكم، وليست دلالة العام من باب دلالة الكل بحيث إن الحكم يصدق على الكل ويكون بعض الأفراد غير داخل في ذلك الكل.

وليست دلالة العام من باب الكلي وهو الذي ينظر في الحكم به إلى أصل المعنى دون أفراده كالألفاظ المطلقة، وهذه أمثلة يتضح بها الحال: صيغة العموم كلية كقولك: يجب على كل مؤمن أن يصلي، وأسماء الأعداد كلي كقولك: العشرون باحثاً ينجزون البحث في سنة، والنكرة كلي كقولك: تصدق بريال.

ودلالته على أصل المعنى قطعية. وقاله الشافعي. وعن كل فرد بخصوصه ظنية عند الأكثر. وقال ابن عقيل والفخر إسماعيل وحكى رواية عن أحمد ونقله الأنباري[1] عن الشافعي: قطعية.

---

* **قوله: ودلالته على أصل المعنى قطعية:** فعندما تقول: كل مؤمن يجب عليه صلة الرحم، فإن دلالة هذا اللفظ على إيجاب صلة الرحم على المجموع قطعية، بغض النظر عن القضايا الجزئية المتعلقة بالأفراد.

* **قوله: وعن كل فرد بخصوصه ظنية:** دلالة العام على كل فرد من أفراده على سبيل الاستقلال هل هي قطعية أو ظنية؟ هذه المسألة فيها قولان:

القول الأول وهو قول الأكثر: أنها ظنية، فعندما تقول: أطعم كل مسكين، هل زيد المسكين يدخل في هذا الخطاب؟ هو يدخل في الخطاب، لكن هل دخوله قطعي أو دخوله ظني؟

الجمهور قالوا: دخوله ظني، لاحتمال أن يرد مخصص بعد ذلك فيقول: إلا زيداً فلا تطعمه.

والقول الثاني: وهو رواية عن أحمد أن دلالة اللفظ العام على كل فرد لوحده دلالة قطعية، وهذا مذهب الحنفية، وقول للشافعي وقول عند المالكية، ومنشأ هذا الخلاف، هل القطع على مرتبة واحدة تنتفي بمجرد ورود الاحتمال أو أن القطع على مراتب متعددة؟

إن قلنا: القطع على مرتبة واحدة، فإن دلالة العام على كل فرد من أفراده

---

(١) أبو الفضل محمد بن قنان بن حامد بن الطيب الأنباري، فقيه شافعي ولي قضاء البصرة، ولد سنة ٤٤٥هـ وتوفي سنة ٥٠٣هـ.

انظر: الوافي بالوفيات(٤/ ٢٦٤) طبقات الشافعية الكبرى(٦/ ١٧٥).

وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع عند الأكثر خلافاً للقرافي وأبي العباس وغيرهما.

على سبيل الانفراد دلالة ظنية، وإن قلنا: القطع على مراتب متفاوتة ـ وهو الصحيح ـ فإنه لا مانع أن تكون دلالة العام على أفراده دلالة قطعية.

* **قوله: وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال الأكثر...:** إذا ورد إلينا خطاب عام في الأشخاص، ولم يذكر المتكلم فيه أحوالاً ولا أزماناً ولا بقاعاً، فإننا حينئذ نعمم الحكم على الجميع، مثال ذلك: لما يأتي المتكلم ويقول: أطعم كل مسكين، هنا مسكين شخص سواء كانت مسكنته قليلة أو مسكنته كثيرة، سواء كان طويلاً، أو قصيراً، سواء كان ذا عيال أو لم يكن؛ لأن عموم الأشخاص في قوله: أطعم كل مسكين، يستلزم جميع الأشخاص في جميع الأحوال فيشمل كل طويل وقصير وكبير وصغير، وكذلك في الأزمنة، فإذا قال: أطعم كل مسكين، فإنه يستلزم عموم الأزمنة، غدا، وبعد غد، والذي بعده، وبعد سنة، وبعد سنتين، وكذلك قولك: أحب كل مسلم، ابذل الخير لكل إنسان، يشمل جميع الأحوال، وكذلك جميع الأزمنة، وكذلك في البقاع، فإذا قال: أطعم كل مسكين ولم يذكر البقعة، فحينئذ تشمل هذه اللفظة جميع البقاع، في الرياض في مكة، في جدة، في القاهرة، في أوربا، في غيرها؛ لأنه قال: أطعم كل مسكين، فإن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع عند الأكثر، خلافاً لبعضهم؛ والذين قالوا: بأنه لا يستلزم عموم الأحوال قالوا إنه يستلزم أن يكون مطلقاً بحيث يصدق على زمان واحد وبقعة واحدة وحال واحد لا على سبيل التعيين.

مسألة: صيغ العموم عند القائلين بها هي: أسماء الشروط والاستفهام، كـ(مَنْ) فيمن يعقل.

---

* **قوله: مسألة:** ذكر المؤلف هنا ألفاظ العموم والصيغ الدالة على العموم، وقد تقدم أن الجمهور يقولون: الصيغة دالة على العموم بنفسها، وأن الأشاعرة يقولون: الصيغة لا تدل على العموم إلا إذا كان معها قرينة.

* **قوله: عند القائلين بها:** يعني عند القائلين بصيغ العموم وأن هذه الصيغ تدل على العموم بنفسها.

* **قوله: أسماء الشروط:** أول هذه الصيغ أسماء الشرط، مثالها قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] يعني كل رجل، أو كل امرئ يعمل مثقال ذرة خيراً فإنه يره، فكلمة: (من) هنا من أدوات العموم، وقول المؤلف: أسماء الشرط، لإخراج الأدوات التي ليست أسماء، مثل: إذا، فهي أداة شرط، لكنها ليست اسماً، فلا تدخل في أدوات العموم.

* **قوله: وأسماء الاستفهام:** النوع الثاني: أسماء الاستفهام، مثل قوله تعالى: ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤] فمتى اسم استفهام فيكون مفيداً للعموم فيشمل جميع الأزمان. مثاله أيضاً: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ﴾[البقرة: ٢٥٥] من اسم استفهام فيكون عاماً فيمكن أن يدخل فيه أي فرد. وقال: أسماء الاستفهام لإخراج أدوات الاستفهام التي هي حروف، وليست أسماء مثل: ماذا، ومثل الهمزة وهل، فهذه الأدوات لا تفيد العموم بنفسها.

* **قوله: كمن فيمن يعقل:** فمن قد تأتي اسم شرط مثل قوله: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] وقوله: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦] وقد تكون اسم استفهام مثل: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

و(ما) فيما لا يعقل. وفي الواضح عن آخرين: (ما) لهما في الخبر والاستفهام. و(أين وحيث) للمكان، و(متى) للزمان، ....

* **قوله: وما فيما لا يعقل:** كذلك ما، قد تكون اسم شرط، مثل قوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٧] وقد تكون اسم استفهام، فتفيد العموم، مثال اسم الاستفهام: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] وقد تكون (مَنْ، وما) من الأسماء الموصولة فتفيد؛ العموم وينبغي التنبه أن (ما) قد تأتي نافية فتكون حرفاً ولا تفيد العموم مثل: ﴿وَمَا تُرِيدُ أَن تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [القصص: ١٩] ومثل: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١].

* **قوله: وفي الواضح عن آخرين (ما) لهما في الخبر والاستفهام:** يعني أن كلمة: (ما) تستعمل لمن يعقل، ولمن لا يعقل، سواء كان الاستعمال في الخبر والاستفهام، الخبر المراد به الشرط أو الجزاء كما تقدم.

* **قوله: وأين:** (أين) قد تكون استفهامية وقد تكون شرطية، وكلاهما تفيد العموم مثل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فـ(أين) هنا شرطية، وقول النبي ﷺ للجارية: «أين الله؟»[1] فأين هنا استفهامية، فكلاهما للعموم.

* **قوله: وحيث:** من أدوات العموم حيث، وتأتي للشرط إذا جاء معها ما، مثل: حيثما كنتم أزوركم، حيث هنا شرطية فتفيد العموم.

* **قوله: ومتى للزمان:** أيضاً متى من أدوات العموم، سواء كانت استفهامية أو كانت شرطية. مثال الاستفهامية، ﴿مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤]. ومثال الشرطية: متى تزرني أزرك.

---

(١) أخرجه مسلم(٥٣٧) وأبو داود(٩٣٠) والنسائي(١٤/٣).

و(أي) للكل. وتعم: (مِنْ، وأي) المضافة إلى الشخص ضميرهما فاعلاً كان أو مفعولاً، ....

* **قوله: وأي للكل:** يعني أن كلمة: (أي) تستعمل للعاقل، ولغير العاقل وتستعمل للمكان وللزمان، وبحسب ما تضاف إليه، والصواب أن (أي) ليست من أدوات العموم بنفسها، وإنما هي من الأمور الدالة على الإطلاق، لأنها نكرة في سياق الإثبات، فلا تفيد العموم، وإنما تفيد الإطلاق، إلا إذا كانت في سياق النفي، أو في سياق الشرط، أو ما يماثلهما كالاستفهام الإنكاري، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢] فإن المراد أن أحد الحزبين هو الذي يتمكن من معرفة المدة الحقيقية للبث أهل الكهف، ومنه قوله تعالى: ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨] لا تشمل جميع الأجلين على سبيل العموم وإنما على سبيل البدل.

* **قوله: وتعم من وأي المضافة إلى الشخص ضميرهما فاعلاً كان أو مفعولا:** مثل: ما مِنْ رجل، وأي زيد رأيت، يعني أي جزء من أجزاء زيد، فتكون شاملة لجميع أعضاء زيد، سواء كان ضميرها فاعلاً، أو كان مفعولاً.

فمن أمثلة كونه فاعلاً قول القائل لزوجاته: من قامت منكن فهي طالق، أو: أيتكن قامت فهي طالق. ومن أمثلة كونه مفعولاً قولك: من أقمتها، أو أيتكن أقمتها فهي طالق. فيعم كل من قامت منهن في الأولين، ويشمل كل من أقامها في الأخيرتين. فالضمير في هذه الأمثلة هو قولك: (فهي) لأنه يعود على: (من وأي) وينبغي تقييد: (أي) بأن تكون في سياق الشرط أو ما ماثله كما تقدم.

والموصولات، والجموع المعرّفة تعريف جنس، وقيل: لا تعم، وقيل: تعم فقط. قال القاضي وغيره: التعريف يصرف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف، ....

---

* **قوله: والموصولات:** النوع الثالث من أنواع صيغ العموم: الموصولات أي الأسماء الموصولة مثل: الذي، والتي، واللذان، واللتان، والذين، واللائي، واللاتي، فهذه من الأسماء الدالة على العموم، وكذلك الأدوات التي تستخدم كأسماء موصولة مثل (مَنْ) في قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥] فمن هنا بمعنى الذين، فهي هنا اسم موصول فتفيد العموم، ومثل (ما) في قوله تعالى: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٨].

* **قوله: والجموع المعرّفة تعريف جنس:** النوع الرابع من أنواع صيغ العموم: الجموع المعرفة تعريف جنس، فإذا جاءنا جمع معرف بأل الجنسية أفاد العموم، مثال اسم جمع معرف بأل الجنسية: المسلمون، الناس، المدرسات، فهنا جمع معرف بأل الجنسية فيفيد العموم سواء كان جمع مذكر سالم، أو جمع تكسير، أو جمع مؤنث سالم، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] وقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾ [النمل: ٨٨].

* **قوله: وقيل: لا تعم، وقيل: تعم فقط:** أي هناك قول: بأن جمع المعرف بأل الجنسية لا يعم، ولا يفيد الاستغراق، وإنما يدل على الجنس المجرد، وهناك قول بأن جميع ما سبق لا يعم إلا الجمع المعرف بأل الجنسية؛ لوجود صورة الجمع ومعناه فيه.

* **قوله: قال القاضي وغيره: التعريف يصرف الاسم إلى ما الإنسان به أعرف:** يعني أنه يصرف إلى المعنى الذي يكون الإنسان به أعرف فحينما تأتيك

فإن كان معهوداً، هو به أعرف فينصرف إليه، ولا يكون مجازاً، وإلا انصرف إلى الجنس لأنه به أعرف من أبعاضه، وقاله أبو الخطاب،.

كلمة فيها (أل) فننظر إن كان الإنسان يسبق إلى ذهنه الشيء المعهود، فإنه حينئذ يفسر بالشيء المعهود، وإن كان يسبق إلى ذهنه الجمع والعموم فإنه يفسر بالعموم، مثل الرجال، قد يراد بها جاءني الرجال الذي أعرفهم، وهم محمد، وزيد، وخالد، المراد هؤلاء الرجال فقط، وإن كان هناك رجال آخرون، وهنا (أل) ليست (أل) الجنسية، وإنما (أل) العهدية، ومن ثم لا تدخل في قولنا: الجمع المعرف بأل الجنسية، لأن (أل) هنا ليست جنسية وإنما هي عهدية، مثل لفظة (أل) في قول المؤلف: القاضي. فإذا جاءك اسم فيه (أل) فإن كان يسبق إلى ذهنك إنسان معهود معين فإنك حينئذ تقول: المراد به المعهود، ولا تجعله مفيداً للعموم، وإن كان يسبق إلى ذهنك في هذا الاسم المعرف بأل: العموم فإنك حينئذ تحمله على الجنس والعموم.

* **قوله: فإن كان معهوداً فهو به أعرف:** هذا لا زال تكملة كلام القاضي، فإن كان معهوداً فهو به أعرف، فينصرف إليه ولا يكون مجازاً، مثال ذلك: عندما تقول: الكعبة، فإنه حينئذ ينصرف ذهنك إلى الكعبة المعهودة، ومن ثم يصرف إلى ما تعهده.

* **قوله: وإلا انصرف إلى الجنس:** يعني وإن لم يكن هناك معهود، صرف المعرف بأل إلى الجنس عند القاضي، وإلى العموم عند الجمهور.

واستدل القاضي على ذلك بأن معرفته بالجميع أعظم وأولى من معرفته بالأفراد، فعندما يأتي ويقول: الرجال، إن كان في ذهنه معنى معهود لأناس

وقال: لو قيل: يصير الاسم مجازاً بقرينة العهد لجاز، وجزم به غيره.
والجموع المضافة، ....

مخصصين، فإنه ينصرف إليهم ولا يفيد الجنس ولا العموم، وإن لم يكن في ذهنه أناس معهودون، ورجال معهودون فإنه يحمل على الجنس لأن تفسيره بالمعنى الكلي أولى وأعظم من تفسيره بالأفراد، وقاله أبو الخطاب.

* **قوله: لو قيل: يصير الاسم مجازاً بقرينة العهد لجاز، وجزم به غيره:** يعني (أل) الجنسية إذا دخلت على جمع فإنه يفيد العموم، ويكون معرفة، ويكون حقيقة ـ على الصحيح ـ، لكن إذا دخلت (أل) على اسم وكان المراد بها أل العهدية، فإنه حينئذ هل يكون مجازاً، أو يكون حقيقة؟

القول الأول: أنه يكون حقيقة، والقول الثاني: أنه يكون مجازاً، ولا يترتب عليه شيء، لأنه لا يحمل على العهد إلا إذا كان هناك عهد سابق، مثاله قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ﴾ [النور: ٣٥] المصباح هنا متقدم عليها أل، لكن هذه تقدمها دليل يدل على أن أل هذه للعهد، وليست للجنس فتحمل على العهد.

وكذلك: ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ ﴾ [المزمل: ١٦] فكلمة: (الرسول) هنا تقدمها ذكر رسول يدل على عهد، فتكون أل هنا للعهدية، فهل يكون ذلك حقيقة أو مجازاً؟ فيه قولان لهم.

* **قوله: الجموع المضافة:** النوع الخامس من صيغ العموم: الجموع المضافة، فإذا جاءك جمع مضاف لمعرفة فإنه يفيد العموم، مثل قوله عز وجل: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] أولاد، جمع مضاف إلى معرفة وهو

وأسماء التأكيد مثل: (كل) و(أجمعين)، واسم الجنس المعرف تعريف جنس.

الضمير فحينئذ يفيد العموم، وينبغي أن يقيد هذا بكونه مضافاً إلى معرفة، فيقال: والجموع المضافة إلى معرفة، وأما الجموع المضافة إلى نكرة فإنها لا تفيد العموم، ولذلك استدلت فاطمة رضي الله عنها بقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ فقالت: أبناء الرسول يدخلون في هذه الآية لأنها عامة، فبين لها الصحابة أن هناك دليلاً يخص أبناء النبي ﷺ من هذه الآية، وهو قوله ﷺ: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**»[1].

* **قوله: وأسماء التأكيد مثل: كل و أجمعين:** السادس من صيغ العموم: أسماء التأكيد، مثل: كل و أجمعين، فإنها تفيد العموم، مثل: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] وسواء أضيفت لمعرفة كما سبق، أو لنكرة كقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] وإذا أضيفت لمفرد فإنها تستغرق جميع أجزائه، وهكذا لو قطعت عن الإضافة كقوله: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦].

* **قوله: واسم الجنس المعرف تعريف جنس:** السابع: اسم الجنس المعرف تعريف جنس: اسم الجنس هو الاسم الذي يطلق على القليل والكثير قيل: ما لا واحد له من لفظة، فكلمة (ماء) يطلق على الماء القليل والماء الكثير، فحينئذ هل يكون مفيداً للعموم إذا عرف بأل الجنسية؟

نقول: إذا كان معرفاً بأل الجنسية أفاد العموم، كما إذا قلت: خلق الله الماء. هذا مفيد للعموم لأنه اسم جنس معرف بأل الجنسية.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٠٩٤) ومسلم(١٧٥٧).

ويعم عند الأكثر الاسم المفرد المحلى بالألف واللام إذا لم يسبق بتنكير. والمفرد المضاف يعم، كزوجتي وعبدي ....

* **قوله: ويعم عند الأكثر الاسم المفرد المحلى بالألف واللام:** الثامن: الاسم المفرد الدال على واحد مثل: إنسان، المحلى بالألف واللام - يعني الجنسية - إذا لم يسبقه تنكير مثل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] الإنسان هنا اسم مفرد معرف بالألف واللام الجنسية فيكون مفيداً للعموم.

* **قوله: إذا لم يسبق بتنكير:** لأنه لو سبقه نكرة فإنه لا يفيد العموم مثل: ﴿مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ [النور: ٣٥] هنا المصباح اسم مفرد معرف بأل، لكن تقدمه وسبقه تنكير، فلا يفيد العموم، ومثل: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَـٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۞ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ - ١٦] الرسول تقدمها نكرة كذلك فلا تفيد العموم. فالاسم المفرد يفيد العموم بشرطين:

الشرط الأول: أن يكون محلى بالألف واللام.

الشرط الثاني: أن لا يسبقه تنكير.

فكلمة: الإنسان هنا اسم مفرد، إنسان تطلق على شخص واحد، لكن أفادت العموم لما أدخلنا عليها (أل) الجنسية وقلنا: الإنسان، ولم يسبقه تنكير.

* **قوله: والمفرد المضاف:** التاسع: المفرد المضاف، المفرد الذي هو واحد مثاله: سيف محمد، سيف: مفرد مضاف إلى معرفة، وقلم خالد، وعبد الله، عبد مفرد مضاف إلى معرفة، هل يفيد العموم؟.

* **قوله: يعم:** أي أن المفرد المضاف إلى معرفة يفيد العموم كقولك: زوجتي

عند أحمد وأصحابه ومالك، تبعاً لابن عباس، خلافاً للحنفية والشافعية.

فإن (زوجة) كلمة مفردة أضيفت إلى معرفة وهي الياء - ياء المتكلم - والضمائر معارف، وكذلك عبدي.

هذا هو القول الأول: أن المفرد المضاف لمعرفة يفيد العموم وهو اختيار المؤلف، وقول أحمد وأصحابه، ومالك، تبعاً لابن عباس، خلافاً للحنفية والشافعية، واستدل الحنابلة والمالكية على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤] قالوا: إن لفظة: (نِعْمَت) مفرد وقد أضيفت إلى معرفة فأفادت العموم.

والقول الثاني: قول الحنفية والشافعية بأنها لا تفيد العموم، وهذا القول أولى لعدم وجود دليل يدل على أن المفرد المضاف يفيد العموم، وأما قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ فإن (نِعْمَت) هنا ليست مفرداً، وإنما هي اسم جنس يصدق على القليل والكثير فلا تدخل في محل الخلاف.

ويترتب على ذلك إذا قال: زوجتي طالق، وكان عنده أربع زوجات، ولم يقصد واحدة معينة في نيته، فحينئذ على قول الحنابلة والمالكية تطلق جميع زوجاته، وعلى قول الشافعية والحنفية لا تطلق إلا واحدة، فحينئذ ما العمل؟

بعضهم يقول: يعينها بالقرعة. وبعضهم يقول: يطلق القديمة مثلاً، وبعضهم يقول: يوكل إليه الأمر ويختار واحدة منهن.

كذلك لو قال: عبدي حر، وعنده عشرة عبيد ولم يقصد واحداً بعينه، فعند الحنابلة والشافعية أن كلهم يعتقون، لأن المفرد المضاف يعم، وعند الحنفية والشافعية أنه لا يعتق إلا واحد، وحينئذ يعين إما بقرعة أو

والنكرة المنفية تعم، ....

باختيار، ومثل لو قال: نذرت ذبح ولدي، النذر يقع على كم واحد من الأولاد؟ عند الحنابلة والمالكية على الجميع، فحينئذ يلزمه ذبح شاة عن كل واحد منهم، وعند الحنفية والشافعية يقولون: لا يعم، وحينئذ لا يلزمه إلا شاة واحدة.

وليعلم أن المفرد المضاف قد يفيد العموم إذا أضيف إلى اسم جنس ولم يُرد به شيء معين، مثال ذلك: لو قال: يجب على رجل الأمن أن يتقيد بالنظام، ويجب على طالب الكلية أن يفعل الواجب، هنا ليس المراد به طالباً بعينه، وإنما المراد الجنس بدلالة أنه مضاف إلي اسم جنس وحينئذ يكون مفيداً للعموم.

* **قوله: والنكرة المنفية تعم:** النوع العاشر: النكرة المنفية، النكرة تقابل المعرفة، مثال النكرة: (قلم) متى تكون النكرة مفيدة للعموم؟ إذا كانت منفية أما إذا كانت مثبتة فإنها تفيد الإطلاق، مثال ذلك: لما قال النبي ﷺ: «**اعتق رقبة**»[1] هنا رقبة نكرة في سياق الإثبات، فتكون مطلقة فحينئذ يتحقق الواجب بواحدة، فيقال اختر واحدة من الرقاب فاعتقها.

وكذا قولك: صم يوماً، فإن (يوماً) نكرة في سياق إثبات، لكن إذا كانت النكرة منفية فإنها تفيد العموم مثالها قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ**﴾ [الصافات: ٣٥] لا: أداة نفي، وإله: نكرة فتفيد العموم، وهل العموم مستفاد من النكرة، أو من السياق؟ قولان لهم.

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٣٦) ومسلم(١١١١).

وقيل: لا عموم فيها إلا مع من ظاهرة أو مقدرة.

والنكرة في سياق الشرط تعم. ذكره أبو البركات وإمام الحرمين، وفي المغني ما يقتضي خلافه. وهل تفيد العموم لفظاً أو بطريق التعليل؟ فيه نظر، قاله أبو العباس.

أما الجمع المنكر فليس بعام عند الأكثر، وقال الجبائي وبعض الحنفية والشافعية، وذكره في التمهيد وجهاً، وابن عقيل والحلواني رواية: أنه عام، انتهت.

---

* **قوله: وقيل لا عموم فيها:** هذا قول آخر بأن النكرة المنفية لا عموم فيها إلا مع مِنْ إما ظاهرة أو مقدرة، مثال الظاهرة: ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ**﴾ [يس: ٣٠] فهنا: (رسول) نكرة مسبوقة بنفي ثابت بالأداة (ما) فتفيد للعموم.

* **قوله: والنكرة في سياق الشرط تعم، ذكره أبو البركات...:** النكرة في سياق الشرط تلحق بالنكرة المنفية، إذا كان هناك نكرة في سياق الشرط فإنها أيضاً تفيد العموم مثل: ﴿**وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ**﴾ [البقرة: ١٩٧] خير هنا نكرة في سياق الشرط، فتكون مفيدة للعموم.

* **قوله: وهل تفيد العموم لفظاً أو بطريق التعليل:** النكرة في سياق الشرط هل تفيد العموم لفظاً أو بطريق التعليل؟ قولان لهم، والصواب أنها لا تفيده باللفظ لأن النكرة في ذاتها مطلقة، وإنما استفدنا العموم من نفي المطلق، كأنك تنفي جميع الأفراد، فإن رقبة مطلقة فإذا قلت: لا تعتق رقبة، فإننا حينئذ استفدنا العموم من نفي المطلق فإن نفي المطلق يفيد العموم.

* **قوله: أما الجمع المنكر فليس بعام عند الأكثر:** مثال الجمع المنكر قولك:

وأما (سائر) فقال القاضي عبد الوهاب: ليست للعموم، إذ معناها بعض الشيء لا جملته.

وفي الصحاح وغيرها: هي لجملة الشيء فتكون عامة، والله سبحانه أعلم.

ومعيار العموم الاستثناء.

مؤمنون، فهذا اللفظ لا يفيد العموم، إذ ليس المراد بقولك جميع المؤمنين، وإنما جزء من أهل الإيمان، فالجمع المنكر ليس بعام عند الأكثر، وقال الجبائي وبعض الحنفية والشافعية: أنه عام، والصواب هو القول الأول.

* **قوله: وأما سائر، فقال القاضي عبد الوهاب ليست للعموم:** لفظة سائر هل تفيد العموم أو لا تفيد العموم، مثل قول النبي ﷺ: «**أمسك أربعاً وفارق سائرهن**»[1]؟ سائر الشيء لفظ قد يطلق في لغة العرب ويراد به بعض الشيء، وقد يطلق أيضاً ويراد به بقية الشيء، فإذا أريد به البقية فإنه يفيد العموم، وإذا أريد به بعض الشيء فإنه حينئذ لا يفيد العموم.

* **قوله: ومعيار العموم الاستثناء:** معيار العموم يعني الدليل الذي نستدل به على كون اللفظ عاماً هو أنه يستثنى منه، لذلك لما قال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا**﴾ [العصر: ٢-٣] وجاء استثناء دل على أن لفظة: (الإنسان) هنا عامة.

فإذا اختلفنا في لفظ، هل هو من ألفاظ العموم أو ليس من ألفاظ العموم؟ يحق لك أن تستدل وتقول: الدليل على أن هذا اللفظ يفيد العموم هو أنه قد استثني منه، فلما اختلفوا في المفرد المعرف بأل الجنسية، قال: ويعم عند

---

(١) أخرجه الترمذي(١١٢٨) وابن ماجه(١٩٥٣) وابن حبان(٤١٥٧) والحاكم(٢/ ٢١٠).

....

الأكثر، هناك طائفة تقول: بأنه لا يعم، فحينئذ يصح لي أن أقول: الدليل على أنها مفيدة للعموم هو قوله تعالى:

﴿**إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا**﴾ [العصر: ٢-٣] فهنا استثناء، والاستثناء معيار العموم.

ويستثنى من هذا: الأعداد فإنه يصح الاستثناء منها مع أنها ليست من صيغ العموم.

مسألة: أبنية الجمع لثلاثة حقيقة عند الأكثر، وحكي عن المالكية، وابن داود، وبعض الشافعية، والنحاة: لاثنين حقيقة، وعلى الأول هي يصح في الاثنين والواحد مجازاً؟ فيه أقوال، ثالثها: يصح في الاثنين لا الواحد.

* **قولـه: أبنية الجمع لثلاثة حقيقة عند الأكثر:** أبنية الجمع مثالها كلمة: رجال، ونحوه من الجمع المنكر، إذا جاءنا الجمع المنكر على ماذا يصدق؟ قال المؤلف: الأصل أنه يصدق على ثلاثة، ولا يطلق على الواحد أو الاثنين، وقال جماعة: يصدق على اثنين، ودليل القول الأول ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] أنه كان يقول: إن الأم لا تحجب من الثلث إلى السدس إلا بجمع - بثلاثة - ودخل على عثمان بن عفان ﷺ فقال: إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث قال الله عز وجل: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي[1] فدل ذلك على أن أقل الجمع في اللغة ثلاثة، ولذلك لو أوصى الإنسان بوصية فقال: أوصي بمبان، حينئذ لابد أن يكون هناك ثلاثة مبان، ويطلب من الورثة تعيينها.

ولو أوصى بدنانير لفلان وسكت ولم يذكر عددها، فإنه حينئذ لابد أن تكون ثلاثة فأكثر. ولو أقر لإنسان فقال: له ريالات، ولم يحدد مقدار الريالات، فإنه يطلب منه التفسير، ولا يقبل منه تفسيرها إلا بثلاثة فأكثر، فلو قال: أردت ريالين فقط، لا يقبل منه.

المقصود أن الجمع المنكر أقل ما يصدق عليه ثلاثة، لأن أقل الجمع ثلاثة.

---

(١) أخرجه الحاكم(٤/٣٧٢) والبيهقي(٦/٢٢٧).

مسألة: العام بعد التخصيص حقيقة عند القاضي وابن عقيل وغيرهما، مجاز عند أبي الخطاب وغيره.

أبو بكر الرازي: حقيقة إن كان الباقي جمعاً.

الكرخي وأبو الحسين[1]: حقيقة إن خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو استثناء.

ابن الباقلاني: إن خص بشرط أو استثناء.

عبد الجبار: إن خص بشرط أو صفة. وقيل: إن خص بدليل لفظي.

الإمام: حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه.

* **قولـه: العام بعد التخصيص حقيقة:** إذا وردنا لفظ عام ثم ورد عليه تخصيص مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] ثم خص في الحامل بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] فحينئذ نقول: هذا العام حقيقة في بقية الأفراد غير الحامل من المتوفى عنهن - على الصحيح -، وقال طائفة: هو مجاز وليس حقيقة؛ وعلى كلا القولين يعمل به، لأنه قد بين بواسطة الدليل الآخر المخصص، ثم هناك أقوال أخرى في هذه المسألة تفرق بين بعض المسائل بالتخصيص إن خص بمستقل أو بغير مستقل، وكلها تقسيمات للقول السابق.

* **قولـه: الإمام:** يريد به الرازي صاحب المحصول، حيث قال: إن العام المخصوص يتناول بقية الأفراد على جهة، لكن اقتصاره عليها فقط إنما هو من

---

(١) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، فقيه أصولي معتزلي متكلم، توفي سنة ٤٣٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان(٤/٢٧١) سير أعلام النبلاء(١٧/٥٨٧) شذرات الذهب(٣/٢٥٩).

....

باب المجاز لأن الوضع اللغوي للفظ العام يشمل جميع الأفراد.

قلت: والخلاف إنما هو في تناول العام لبقية الأفراد التي لم يتناولها الدليل الخاص، واللفظ العام كان يشمل هذه الأفراد على سبيل الحقيقة، ولم يتغير في الأمر شيء، فبقي تناول اللفظ العام لها على ما هو عليه قبل التخصيص من كونه يشملها على سبيل الحقيقة.

مسألة: العام بعد التخصيص بمبين حجة عند الأكثر، وعن بعض أصحابنا وغيرهم: ليس بحجة. والمراد إلا في الاستثناء بمعلوم فإنه حجة بالاتفاق، ذكره القاضي وغيره، وفهم الآمدي وغيره الإطلاق، وقيل: حجة في أقل الجمع.

---

* **قوله: العام بعد التخصيص بمبين حجة**: إذا وردنا عام ثم خص بواسطة الاستثناء، مثل قوله عز وجل: ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُواْ ﴾ [النور: ٤-٥] هنا خص العام باستثناء، فيكون الواجب إعمال هذا العموم ولا نقول: بما أنه ورد عليه تخصيص فإننا لا نعمل العام، بل نقول: هو عام ﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ يعني عليهم الإثم ونثبت الإثم لهم إلا إذا تابوا فنحتج بالعموم المخصوص بالاستثناء في بقية أفراد العام غير المخصوصة، هذا إذا خص بواسطة الاستثناء، أما إذا خص بواسطة مخصص آخر غير الاستثناء وكان هذا المخصص مبيناً، يعني معروفة أفراده فإنه حينئذ يكون العام بعد التخصيص حجة عند الأكثر، مثاله قوله عز وجل: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ثم بعد ذلك خَصَّ الصغيرة، والكبيرة الآيسة، وصاحبة الحمل، فيعمل في باقي المطلقات بالعموم الأول، لأن العام التخصيصي حجة في جميع الأفراد، فإذا أعطيت بعض الأفراد أحكاماً خاصة لدليل خاص فإن بقية الأفراد تبقى على حكم العموم. وقال طائفة: ليس بحجة.

وفهم الآمدي أن هذا الخلاف يشمل أيضاً التخصيص بواسطة الاستثناء، وهذا فهم خاطئ من الآمدي.

وهناك قول ثالث بأن العام المخصوص يكون حجة في أقل الجمع فقط، وهذه الأقوال ضعيفة تخالف مقتضى اللغة.

مسألة: العام المستقل على سبب خاص بسؤال وبغير سؤال، العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، عند أحمد وأصحابه والحنفية.

وروي عن أحمد، وقاله بعض أصحابنا: العبرة بخصوص السبب.

وللمالكية والشافعية قولان.

وصورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر، فلا تخص بالاجتهاد.

---

* **قولـه: العـام المستقل على سبب خاص بسؤال وبغير سؤال:** إذا حدثت حادثة في عهد النبي ﷺ ثم تكلم عنها النبي ﷺ وجعل لها حكماً بلفظ عام، فحينئذ نقول: العبرة بألفاظ النبي ﷺ، مثال ذلك: إذا ظاهر الإنسان من زوجته، هل يدخل في آية المظاهرة؟ فإن آية المظاهرة نزلت في حادثة خاصة ـ حادثة ثابت بن قيس سببها خاص ـ لكن اللفظ عام في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ** ﴾ [المجادلة: ٣] فهنا (الذين) اسم موصول فيفيد العموم، فهل العبرة بالسبب الخاص، أو باللفظ العام؟

نقول: العبرة باللفظ العام، وليس بالسبب الخاص ـ كما قال به الجماهير ـ لأن الحجة في الألفاظ الشرعية، وعدول الشارع عن اللفظ الخاص إلى اللفظ العام دليل على أن العموم مراد، وأجمع الصحابة على الاستدلال بالعمومات التي لها أسباب خاصة، لكن صورة السبب قطعية الدخول، فالصورة التي كانت سبباً لنزول الآية أو لصدور الحديث قطعية الدخول في النص، مثال ذلك: جاء في الحديث: أن رجلاً وقصته ناقته وهو محرم فقال النبي ﷺ: «**كفنوه في ثوبيه وجنبوه الطيب ولا تخمروا رأسه**»[1] هذا فيمن مات وهو

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٦٥) مسلم (١٢٠٦).

....

محرم بدون قتل، فصورة السبب قطعية الدخول، لكن من قتل هل يدخل؟

نقول: العبرة في عموم اللفظ، وبالتالي يدخل لكن دخوله ليس قطعياً.

ومن أمثلة ذلك أن اللعان الذي وجد في عهد النبوة كان مع حمل المرأة، فلا يصح تخصيص المرأة الحامل من آية اللعان كما قال مالك والشافعي، خلافاً لأبي حنيفة وأحمد.

مسألة: يجوز أن يراد بالمشترك معنياه معاً، والحقيقة والمجاز من لفظ واحد.

ويحمل عليهما عند القاضي وابن عقيل والحلواني وغيرهم.

ثم هل هو ظاهر في ذلك مع عدم قرينة كالعام، أم مجمل، فيرجع إلى مخصص خارج؟ الأول: قول الشافعي، وهو كثير في كلام القاضي وأصحابه في المباحث لكن صرح القاضي وابن عقيل بالثاني، وقيل: لا يجوز.

وقيل: يمتنع في المشترك في اللفظ المفرد، ويجوز في التثنية والجمع لتعدده.

وقيل: يجوز في النفي لا الإثبات.

---

* **قوله: يجوز أن يراد بالمشترك معنياه معاً ...**: تقدم أن المشترك هو لفظ واحد يطلق على معان متعددة بوضع مختلف، ومثلنا له بلفظة: (المشترى) فإنه يصدق على الكوكب المعروف، ويصدق على الرجل المقابل للبائع، وكذلك لفظة (العين) تطلق على العين الباصرة، وتطلق على العين الجارية التي هي الماء، وعلى غير ذلك، فهل يرد لفظ مشترك ويراد به جميع المعاني؟

إن كانت معاني المشترك متضادة فإنه لا يصح حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه، كلفظ: (القرء) مشترك في الطهر والحيض وهما متضادان، أما إن كان المعنيان غير متضادين فإنه وقع الخلاف في ذلك.

مثال ذلك: أن يقول: لا تعتد على عينه، فنقول له: ماذا تقصد بعينه؟ هل الجارية أم الباصرة؟ قال: أريد الجميع، لا تعتد على العين الباصرة، ولا على العين الجارية. فهنا أريد باللفظ المشترك جميع المعاني.

ومثال ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] هذا لفظ مشترك لأنه يحتمل أن يراد به ترغبون في أن تنكحوهن، ويحتمل أن يكون ترغبون عن أن تنكحوهن، وقد قالت عائشة رضي الله عنها: أن الآية

....

نزلت في الاثنين معاً، فقالت: هو الرجل تكون عنده اليتيمة يرغب فيها لمالها ولجمالها فيبخسها في مهرها، وهو الرجل تكون عنده اليتيمة لا يرغب فيها لجمال ولا لمال فيبخسها أو فيزوجها من غير كفئها[1]، ففسرت عائشة اللفظ المشترك بالتفسيرين معاً.

مثال آخر: في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ - يعني النساء - ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يجوز أن يراد بالذي بيده عقدة النكاح الزوج، ويجوز أن يراد به الولي، فقد يقال بأن الآية تشمل المعنيين معاً: الولي والزوج، وهذا في القرآن كثير، ولذلك تجد في القراءات مثلاً بعضها يدل على معنى وبعضها على معنى آخر، مثال ذلك: قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ [آل عمران: ٧] الواو هنا مشتركة فإن لها معنيين، يحتمل أن تكون عاطفة، فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويله، ويحتمل أن تكون الواو ابتدائية أو استئنافية، فيكون الراسخون في العلم لا يعلمون تأويله وإنما يقولون آمنا به، وكلاهما قد ورد في قراءة، قراءة تحتم الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وترى لزومه، وقراءة بعدم لزوم الوقف؛ وحينئذ فقد يقال بأن كلاً منهما مراد.

والقول بأن اللفظ المشترك يطلق ويراد به جميع معانيه هو قول الشافعي وأحمد، وقالت طائفة: لا يجوز أن يراد باللفظ المشترك جميع المعاني، وقال

---

(١) أخرجه البخاري(٢٤٩٤) ومسلم(٣٠١٨).

....

طائفة: يمنع هذا في اللفظ المفرد مثل: (الواو)، يمتنع أن يراد بها الاستئناف والعطف، ولكن قد يرد في الألفاظ المثناة مثل ما لو قال: لا تقرب عينيه ولا تقرب عيونه، فتشمل العيون الجارية والعيون الباصرة، لتعدد المثنى والجمع، وقيل بأنه يجوز في النفي لا في الإثبات؛ لأن النكرة في النفي تدل على العموم.

فإذا قررنا أن المشترك يحمل على جميع المعاني، فإنه حينئذ يكون من باب دلالة العام، فيكون نوعاً من أنواع الظاهر على الصحيح، وليس مجملاً يحتاج إلى دليل يثبت حمل اللفظ على جميع معانيه.

المسألة الثانية: هل يصح أن يطلق لفظ واحد ويراد به معناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً؟

قيل: يحمل عليهما معاً، وقيل: يحمل على الحقيقة إلا أن يأتي دليل بخلاف ذلك؛ ولعل هذا القول أقوى.

مسألة: نفي المساواة، مثل: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] للعموم عند أصحابنا والشافعية. وعند الحنفية: يكفي نفيها في شيء واحد.

---

* **قوله: نفي المساواة، مثل: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾** للعموم: إذا وردنا في النصوص الشرعية نفي للمساواة بين شيئين، فهل المراد بأنهم لا يستوون في كل شيء، أو المراد به أنهم لا يستوون في شيء واحد، وأما بقية الأشياء فلم تذكر؟

وهذه القاعدة تعود إلى قاعدة آتية وهي أنه إذا حذف المتعلق في سياق النفي فإنه يفيد العموم، فإن الله تعالى قال: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ في أي شيء؟ لم يذكر. لكن لو قال: لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة في كذا، لخصص بالمذكور، فلما حذف المتعلق وكان الأسلوب نفياً فإنه حينئذ يحمل على العموم كما سيأتي.

ومما يترتب على ذلك، هل يصح الاستدلال بالآية السابقة على نفي قتل المسلم بالذمي في القصاص؟.

إن قلنا بأن الآية عامة، أمكن الاستدلال بها على ذلك، وإن قلنا يكفي في الآية نفي المساواة في شيء واحد، لم يصح الاستدلال بها في ذلك.

مسألة: دلالة الإضمار عامة عند أصحابنا وأكثر المالكية خلافاً لأكثر الشافعية والحنفية.

---

* **قوله: دلالة الإضمار:** يراد بها أن الكلام يكون فيه نقص مما يحتاج فيه إلى إضمار وتقدير، فكيف يكون التقدير الذي يحتاج إليه الكلام، هل نقدر جميع الألفاظ المناسبة له، أو نقدر لفظاً واحداً؟.

مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] التحريم لا يقع على الأعيان، وإنما يقع على الأفعال، وبالتالي لابد أن نقدر فعلاً، فنحتاج إلى إضمار وتقدير فنقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ يعني: أكل الميتة، وعلى هذه القاعدة نقول: دلالة الإضمار تفيد العموم، فنعممها في جميع الأفعال فنقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ يشمل الأكل والبيع والانتفاع وغير ذلك إلا ما ورد به دليل خاص فنخصه به، ومثل قوله عز وجل: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] هنا فيه إضمار فلابد من تقدير حرف مناسب وهو: (في) أو (عن) لابد أن نضمر، نحتاج إلى إضمار، فنقدرها عامة فتشمل جميع المضمرات المناسبة.

مسألة: الفعل المتعدي إلى مفعول ـ نحو: والله لا آكل، أو إن أكلت فعبدي حر ـ يعم مفعولاته، فيقبل تخصيصه، فلو نوى مأكولاً معيناً لم يحنث بغيره باطناً عند الأكثر، خلافاً لابن البنا وأبي حنيفة، ....

---

* **قوله: الفعل المتعدي إلى مفعول:** من المعلوم أن الأفعال تنقسم إلى أفعال لازمة وأفعال متعدية، فإذا جاءنا فعل متعدٍ إلى مفعول وكان المفعول مذكوراً، فلا إشكال أن المراد هو المفعول المذكور، لكن إذا حذف المفعول فإنه حينئذ لابد أن نقدر مفعوله، ومن ثم ننظر إن كان الفعل المتعدي نفياً، أو في سياق الشرط أو النهي، فإنه حينئذ يفيد العموم، كما لو قال: لا تأكل، لا هنا ناهية، فهل نقدر مفعولاً واحداً، أو نقدر جميع المفعولات؟

نقدر جميع المفعولات؛ وكذلك لو قال لك: لا تأكل، فلا يصح أن تحمله على مفعول واحد فتقول: أنا لم آكل لحماً، أنا أكلت تفاحاً، فإذا قلت ذلك، قيل لك: هذا الفهم خاطئ؛ لأن الفعل المتعدي الذي حذف مفعوله وكان منفياً أو منهياً عنه فإنه يفيد العموم، ويعم جميع المفعولات، لكن لو كان الفعل مثبتاً، فإنه حينئذ يكون مطلقاً يصدق على أحد الأفراد كما لو قال: كل، فإنه يصدق على أي نوع لأنك تقول: أنا لا أستطيع أن آكل الطعام كله، فإن القائل الأول يقول لك: أنا قلت لك كُلْ أي شيء، هنا يكون مطلقاً ولا يكون عاماً.

* **قوله: فيقبل تخصيصه:** يعني إذا كان هناك فعل متعد في سياق النفي فإنه يقبل التخصيص، كما لو قال: والله لا آكل، ونوى سمكاً مثلاً، فإنه يخصص بالنية فيما بين العبد وربه.

فعلى الأول في قبوله حكماً روايتان.

---

* **قوله: فعلى الأول:** يعني فعلى القول الأول الذي يقول بأن يقبل تخصيصه باطناً كما هو عند الأكثر.

* **قوله: في قبوله حكماً:** يعني عند القضاء، كما لو قال: إنْ أكلت اليوم فزوجتي طالق، فنوى بالأكل شيئاً معيناً كالتفاح مثلاً، فإنه يقبل باطناً ولا إشكال، لكن لو جاءت الزوجة واشتكت إلى القاضي وقالت: زوجي طلقني لأنه قال: إنْ أكلت اليوم فزوجتي طالق، وقد أكل، فقال الزوج أنا نويت أكل التفاح ذلك اليوم. فهل يحكم القاضي بلفظ الزوج وهو لفظ عام، أو يحكم بناء على نية الزوج؟

هذا فيه روايتان عن الإمام أحمد.

مسألة: الفعل الواقع لا يعم أقسامه وجهاته، كصلاته عليه السلام داخل الكعبة، لا تعم الفرض والنفل.

وقول الراوي: صلى عليه السلام بعد الشفق[1] لا يعم الشفقين، إلا عند من حمل المشترك على معنييه.

---

* **قوله: الفعل الواقع لا يعم أقسامه وجهاته:** يعني إذا ورد عن النبي ﷺ أنه فعل فعلاً، فهذا الفعل لا يحمل على جميع الأحوال، وإنما يحمل على حال واحد إن بيّن وجه الفعل فإنه يحمل عليه، وإن لم يبين وجه الفعل فإنه حينئذ يحمل على أقلها، تمثلاً لو قال: صلى في كذا الفريضة، حمل على الفريضة، لكن لو قال: صلى في الكعبة - وسكت - فنحمله على أقل الأحوال، وأقل الأحوال هو النافلة، فيدل على جواز النافلة في الكعبة، لكن جواز الفريضة في الكعبة يحتاج إلى دليل آخر.

* **قوله: صلى عليه السلام بعد الشفق، لا يعم الشفقين ...:** كلمة الشفق، تصدق على الشفق الأبيض والشفق الأحمر، هذه كلها شفق، فالجمهور يرون أنه الشفق الأخير، ورأى طائفة أنه الشفق الأول، فحينئذ على أيهما يحمل، طائفة تقول: هذا مشترك، والمشترك تقدم معنا أنه يحمل على جميع معانيه بشرط أن لا تكون متنافية، فحينئذ من حمل المشترك على جميع المعاني قال: أحمله على الأخير، ومن قال: لا أحمل المشترك على جميع معانيه، فحينئذ يحتاج إلى دليل آخر، فإذا جاءنا دليل آخر فسرت لفظة الشفق به، وإن لم يأتنا دليل آخر فأحمله على أقرب الشفقين، مما يتضمن تقصير وقت صلاة المغرب.

---

(١) أخرجه مسلم(٦١٣).

وقوله: كان عليه السلام يجمع بين الصلاتين في السفر[1] لا يعم وقتيهما ولا سفر النسك وغيره.

وهل تكرر الجمع منه مبني على كان، والذي ذكره القاضي وأصحابه أن كان لدوام الفعل وتكراره، وذكر في (الكفاية) قولاً لا يفيد التكرار.

---

* **قوله: يجمع بين الصلاتين في السفر:** هذا فعل نبوي، والأفعال كما تقدم لا يجوز حملها على العموم وإنما تحمل على أقل الأحوال، فتجمع على جمع التأخير، لكن(ال) في كلمة السفر هل هي عهدية؟ فيكون السفر المعهود عندهم أو تكون جنسية فتفيد العموم بحيث يجمع في كل سفر، هذا يقع فيه التردد.

يعني قوله: كان يجمع بين الصلاتين، هل يدل على أن النبي ﷺ كان يجمع دائماً؟ هذا مبني على لفظة: (كان)، فإن الأصوليين قد اختلفوا فيها، فقال طائفة: (كان) تفيد التكرار والدوام، وحينئذ هذا يدل على أن الجمع تكرر منه، والقول الآخر: بأنها لا تدل على التكرار، وحينئذ لا يدل حديث الباب على تكرر الجمع منه.

والأظهر أن لفظة: (كان) تدل على التكرار، إلا إذا وقع مع اللفظ قرينة تدل على أن التكرار غير مراد، مثل ما لو وقع نفي قبلها، كما لو قال قائل: لا يجوز الجمع، فقال أحد الصحابة: كان رسول الله يجمع، هذا يدل على الوقوع مرة ولا يدل على التكرار؛ لوجود هذه القرينة.

---

(١) أخرجه البخاري(١٦٦٨) ومسلم(٧٠٣).

مسألة: نحو قول الصحابي: «نهى عن بيع الغرر»[1]، و«المخابرة»[2]، «وقضى بالشفعة فيما لم يقسم»[3] يعم كل غرر، ومخابرة، وجار عندنا. واختاره الآمدي وغيره خلافاً للأكثر.

---

* **قوله: نحو قول الصحابي: «نهى عن بيع الغرر»:** هذه المسألة هي حكاية الصحابة للأفعال النبوية بصيغة العموم، هل تفيد العموم؟ فقول الصحابي: «نهى عن بيع الغرر» هذا نهى عن بيع الغرر، وهذه الحكاية قول صحابي وليست قولاً للنبي ﷺ، إذ قد يقال: إنما شاهد الصحابي واقعة واحدة نهى فيها عن الغرر، فحكى هذه الحكاية عن لفظه، فقال: عن بيع الغرر، فحينئذ هل تفيد العموم أو لا تفيد العموم؟

قال طائفة: الصحابي من أهل اللغة وهو ثقة، وقد جاء بلفظ العموم، فإن لفظة: (غرر) مصدر معرف بـ(أل) الجنسية فيفيد العموم، لأنه صحابي عارف باللغة، عدل ثقة، فلا يحكي العموم إلا وهو قد شاهد من النبي ﷺ ما كان عاماً. هذا هو القول الأول، وهو الصواب.

والقول الثاني: بأنها لا تفيد العموم، قالوا: لأن الصحابي إنما شاهد واقعة واحدة، ولا يصح أخذ العموم من واقعة واحدة. وهذا الاستدلال خاطئ بما تقدم، فإن الصحابي لا يمكن أن يحكي العموم إلا وقد شاهد العموم، لأنهم أورع من أن ينقلوا عن النبي ﷺ شيئاً ليس ثابتاً عنه، وقد كان الصحابة ﷺ والتابعون يستدلون بمثل هذه الألفاظ في العموم، ويرجعون إليها فيه.

---

(١) أخرجه مسلم(١٥١٣).

(٢) أخرجه البخاري(٢٣٨١) ومسلم(١٥٣٦)(٨١).

(٣) أخرجه البخاري(٢٢١٣) ومسلم(١٦٠٨).

مسألة: الأكثر أن المفهوم له عموم، واختار ابن عقيل والمقدسي وأبو العباس أنه لا عموم له، وأنه يكفي فيه المخالفة في صورة ما.

---

* **قوله: الأكثر أن المفهوم له عموم:** تقدم أن المفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، والمراد هنا: هل المفهوم له عموم؟

نقول: مفهوم الموافقة له عموم على الصحيح، مثال ذلك: النهى عن التأفيف بقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] هذا يشمل جميع أنواع الأذى فدلنا ذلك على أن مفهوم الموافقة له عموم.

أما مفهوم المخالفة فإنه قد اختلف العلماء فيه، فاختار ابن عقيل والمقدسي وأبو العباس، أنه لا عموم له، وأنه يكفي فيه المخالفة في صورة واحدة، فإذا قال: الزكاة واجبة في السائمة، فنخالفه في المعلوفة، هذا في مفهوم الصفة، إذا قال: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] دل ذلك على أنه لا يجوز نكاحها ما لم تنكح ذلك الزوج الآخر، وهكذا.

وقال آخرون: مفهوم المخالفة يؤخذ منه العموم، ومثاله قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] استدل به طائفة على عدم منع المحرم من قتل جميع الحيوانات التي ليست صيداً.

* **قوله: فعلى الأول:** أي على القول الأول بأن مفهوم المخالفة له عموم فيجوز تخصيصه، كما لو قال: «**الماء لا ينجسه شيء**»[1] هنا منطوقه أن الماء لا ينجسه شيء، ومراده أن الماء لا ينجسه شيء إذا لم يتغير، ويفهم منه أنه إذا

---

(١) أخرجه أبو داود (٦٦) والنسائي(١/١٤٧) والترمذي(٦٦) وأوله: قيل يا رسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض، ولحوم الكلاب، والنتن؟ فقال رسول الله ﷺ: فذكره... » الحديث.

وادعى بعضهم أن الخلاف لا يتحقق. فعلى الأول: يجوز تخصيصه بما يجوز به تخصيص العام.

ورفع كله تخصيص أيضاً، لإفادة اللفظ في منطوقه ومفهومه، فهو كبعض العام، ذكره أبو الخطاب وغيره.

تغير ثبت له حكم النجاسة، ثم جاءنا في أحاديث أخرى أنه إذا تغير بطاهر لا ينجس، وإنما ينجس إذا تغير بنجاسة، فهذا يكون من باب تخصيص المفهوم.

* **قوله: وادعى بعضهم أن الخلاف لا يتحقق:** أي أن من نفى العموم نفى العموم اللفظي، ومن أثبته قصد العموم المعنوي.

* **قوله: ورفع كله:** يعني أن رفع مفهوم المخالفة جميعاً بعمومه وجميع أفراده يعتبر من باب التخصيص كما لو قال: «**في سائمة الغنم الزكاة**»[1] ثم قال بعد ذلك: في معلوفة الغنم الزكاة كذلك، لأنه لا يعد نسخاً، وإنما يعد تخصيصاً للخطاب الأول، لأنه لم يرفع الخطاب الأول بالكلية.

---

(١) أخرجه البخاري(١٤٥٤) وأبو دود(١٥٦٧) والنسائي(٥/١٨).

مسألة: لا يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يضمر في المعطوف عليه ذكره أبو الخطاب وفاقاً للشافعية خلافاً للحنفية، والقاضي في الكفاية.

---

* **قوله: لا يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يضمر في المعطوف عليه:** يعني إذا عطف اسمان أحدهما فيه إضمار، والآخر ليس فيه إضمار، فهل إثبات الإضمار في المعطوف يلزم منه أن نثبت هذا الإضمار في المعطوف عليه، والمراد بالإضمار أن يكون هناك مرجع يرجع إليه الكلام، ويمثلون له بقول النبي ﷺ: «**لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده**»[1]، فالجمهور يقولون: لا يقتل مسلم بكافر يشمل الكافر الذمي، ويشمل الكافر المعاهد، وقوله ﷺ: «**ولا ذو عهد**» يعني ولا يقتل ذو عهد في عهده بحربي، فأضمرنا كلمة: (بحربي) ضرورة أن يكون للفظ معنى لأنه إذا أضمرنا في المعطوف الثاني شيئاً وهو أنه لا يقتل بحربي، فلا يلزمنا أن نضمر في المعطوف عليه الأول شيئاً مماثلاً له.

وقال الحنفية: يقتل المسلم بالذمي، وأما حديث: «لا يقتل مسلم بكافر» فإنه يراد بالكافر هنا الحربي، بدلالة ما بعده، ولا ذو عهد، يعني ولا يقتل ذو عهد بكافر حربي، فإن الذمي يقتل بالذمي إجماعاً فلابد أن يضمر في الثاني لفظ: (بكافر حربي) فإذا أضمر في المعطوف فلابد أن يضمر في المعطوف عليه، ولذلك عندهم أن الذمي إذا قتله مسلم قتل به، خلافاً للجمهور.

---

(١) أخرج البخاري (١١١) والترمذي (١٤١٢) الشطر الأول منه، وأخرجه أبو داود (٢٧٥١) والنسائي (٨/١٩) وابن ماجه (٢٦٦٠) كاملاً.

مسألة: القران بين شيئين في اللفظ لا يقتضي التسوية بينهما في الحكم غير المذكور إلا بدليل خارج، ذكره أبو البركات وفاقاً للحنفية والشافعية، خلافاً لأبي يوسف.

---

* **قوله: القران بين الشيئين:** يعني أن يجمع بينهما في سياق واحد في حكم فإذا قرن بينهما في حكم تساويا في ذلك الحكم، فهل يعني هذا أنهم يتساوون في غيره من الأحكام أو لا؟

قال الجمهور: لا يتساويان إلا في المذكور، وقال طائفة: يتساوون في كل شيء، ومن أمثلته قول الله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ [النحل: ٨] هذا دليل على جواز ركوب الخيل والبغال والحمير، فهي متساوية في هذا الحكم، فهل نسوي بينها في كل شيء، فنقول مثلاً: البغال والحمير لا يجوز أكلها، فكذلك الخيل، هذا يسمى دلالة القران أو دلالة الاقتران، وعند الجمهور أنها ليست بحجة.

مسألة: الخطاب الخاص بالنبي ﷺ نحو: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ عام للأمة إلا بدليل يخصه عند الأكثر، خلافاً للتميمي، وأبي الخطاب وأكثر الشافعية.

وكذا إذا توجه خطاب الله للصحابة هل يعمه (عليه السلام)؟ وفي (الواضح) النفي هنا عن الأكثر، بناء على أنه لا يأمر نفسه كالسيد مع عبيده.

وحكم فعله عليه السلام في تعديه إلى أمته، يخرج على الخلاف في الخطاب المتوجه إليه عند الأكثر. وفرق أبو المعالي وغيره وقالوا: يتعدى فعله.

---

* **قوله: الخطاب الخاص بالنبي ﷺ:** إذا ورد خطاب في القرآن موجه إلى النبي ﷺ فإن الأصل أنَّ أمته تشاركه في ذلك الخطاب مثل: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ فهذا إما أن يقال: إنه موجه للنبي ﷺ وتدخل أمته تبعاً له، وقال طائفة: إنه موجه لكل من قرأ القرآن؛ كذلك قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] هذا خطاب للنبي ﷺ فيكون عاماً لجميع أمته - هذه مسألة - ويستثنى من ذلك ما قام دليل على اختصاص النبي ﷺ بالخطاب كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: ١، ٢].

* **قوله: وكذا إذا توجه خطاب الله للصحابة هل يعمه:** إذا ورد من الشارع خطاب للصحابة فإنه يكون خطاباً للنبي ﷺ فإنه ما خاطبهم إلا لكونهم مكلفين وهو يشاركهم في ذلك فكان مخاطباً بذلك. هذه مسألة ثانية.

* **قوله: وحكم فعله عليه السلام في تعديه إلى أمته:** الأصل في الأفعال النبوية أنه يتعدى حكمها إلى أمته، فإذا فعل فعلاً على جهة الوجوب فالأصل أنه يجب على أمته، وإذا فعل فعلاً على صفة الجواز فالأصل أنه يجوز لأمته ذلك الفعل إلا أن يرد دليل خاص يخصص النبي ﷺ بهذا الحكم. هذه مسألة ثالثة.

مسألة: خطابه عليه السلام لواحد من الأمة، هل يعم غيره؟ فيه الخلاف السابق.

وعند الحنفية لا يعم، لأنه عم في التي قبلها لفهم الاتباع، لأنه متَّبَع وهنا متَّبِع، واختار أبو المعالي يعم هنا.

---

* **قوله: خطابه عليه السلام لواحد من الأمة:** إذا خاطب النبي ﷺ واحداً من الأمة فالأصل أنه يعم غيره على الصحيح كما تقدم، وذلك لأن هذه الشريعة الأصل فيها العموم، ولذلك مثلاً لما قال لعمر بن أبي سلمة: «يا غلام سم الله وكل مما يليك وكل بيمينك»[1] فهذا خطاب لواحد، فيعم الأمة، وهكذا بقية خطابه ﷺ.

* **قوله: وعند الحنفية لا يعم:** الحنفية قالوا: هذا موجه إلى شخص، فيكون خاصاً به، ولا يعم جميع الأمة، أما المسألة السابقة: فتلك خوطب النبي فعم الأمة، لأن الأمة يجب عليها اتباع النبي، لكن هنا النبي خاطب واحداً، والأمة لا يجب عليها اتباع ذلك الواحد، والجمهور قالوا: إنه إنما أمر الواحد بهذا الفعل لكونه مكلفاً، وهذه العلة يشترك فيها بقية أفراد الأمة.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٣٧٦) ومسلم(٢٠٢٢).

مسألة: جمع الرجال لا يعم النساء ولا بالعكس إجماعاً، ويعم الناس ونحوه الجميع إجماعاً، ونحو المسلمين وفعلوا مما يغلب فيه المذكر يعم النساء تبعاً عند أصحابنا وأكثر الحنفية خلافاً لأبي الخطاب، والأكثر. واحتج أصحابنا بأن قوله: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨] عام للذكر والأنثى، وفي القياس من (الواضح): لا يقع مؤمن على أنثى. فالتكفير في قتلها قياساً، وخص الله تعالى الحجب بالأخوة، فعداه القياسون إلى الأخوات بالمعنى، وفي الوقف من (المغني): الأخوة والعمومة للذكر والأنثى.

❊ **قوله: مسألة:** يراد بها البحث في بعض الألفاظ العامة لمعرفة من يدخل تحتها.

❊ **قوله: جمع الرجال لا يعم النساء** : يعني أنه لو ورد لفظ: (الرجال) فإنه لا يشمل النساء، وهكذا لفظ: (النساء) فإنه لا يشمل الرجال وقد وقع الاتفاق على ذلك.

❊ **قوله: (ويعم الناس):** أي أن لفظ: (الناس) يشمل الذكور والإناث.

❊ **قوله: (ونحو المسلمين وفعلوا):** أي أن جمع المذكر السالم الذي لا تختص صفته بالذكور هل يشمل الإناث، وهكذا واو الجماعة هل تختص بالذكور أو تشمل الإناث أيضاً؟

هذا مما وقع الخلاف فيه، فذهب طائفة إلى أن هذه الألفاظ التي يغلب فيها المذكر تشمل النساء، وهل هذا التناول من طريق اللغة أو العرف؟ وجهان لهم.

وقال آخرون: بأنه لا يشمل النساء لأن الله ميز بينهما بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ وأجيب بأن هذا من عطف الخاص على العام.

....

ويتعلق بذلك ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ تشمل الذكر والأنثى، وهو مما يغلب فيه المذكر، فكان من أدلة أصحاب القول الأول.

المسألة الثانية: في كفارة الظهار أوجب الله عتق مملوك مؤمن فهل يشمل الأنثى؟ قال ابن عقيل: لا يشملها لغةً وإنما ألحقت به قياساً، والصواب أن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ يشملها لأن الوصف للرقبة وهو يشمل الذكر والأنثى.

المسألة الثالثة: لفظ الأخوة في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ هل يشمل الأخوات لغة أولا يشملهن إلا من باب القياس؟ ومثله: أوصى للعمومة هل تدخل العمات؟.

المذهب على دخولهن، ولعل ذلك مبني على الخلاف في نحو لفظ: المسلمين.

مسألة: الخطاب العام كالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبد عند الأكثر وقال الرازي الحنفي: إن كان لحق الله.

---

* **قوله: الخطاب العام كالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبد:** إذا ورد خطاب من الشارع بلفظ عام مثل لفظ: (الناس) و(المؤمنين) فهل يشمل المملوك أو لا يشمله؟ الجماهير قالوا يشمله فلا يُخرج إلا بدليل خاص. وقال الرازي الحنفي: ننظر إن كان هذا في حقوق الله فإنه يشمله وإن كان في حقوق المخلوقين فإنه لا يشمله؛ لأن المملوك في حقوق الناس جزء تابع لمالكه، فهو بمثابة بهيمة الأنعام على قول الرازي الحنفي.

ويدخل في هذا مسائل منها: المسائل العامة التي لم يرد فيها تخصيص، مثل قوله: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ**﴾ [البقرة: ٨٣] وقوله: ﴿**وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا الَّتِى هِىَ أَحْسَنُ**﴾ [الإسراء: ٥٣] فهذا يدخل فيه المملوك. وقد يرد خلاف بين الفقهاء في مسائل هل خُصص المملوك بدليل آخر أو لم يُخصص، مثل قوله سبحانه: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾ [آل عمران: ٩٧] فكلمة (الناس) عامة، ومثل قوله تعالى: ﴿**يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ [الجمعة: ٩]؟ قال طائفة: هذه الآية شاملة للمملوك بناءً على هذه القاعدة، وقال آخرون: لا تشمل المملوك لأنه وُجِد دليل خاص يُخرج المملوك في هذه المسائل. ما هو هذا الدليل الخاص؟ قالوا: إن منافع العبد مملوكة لسيده فحينئذٍ لو أوجبنا عليه الجمعة، أو أوجبنا عليه الحج لكان ذلك مخالفاً لتلك الأدلة الدالة على أن منافع العبد مملوكة لسيده.

مسألة: مثل: ﴿يَٰأَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَٰعِبَادِ﴾، يشمل الرسول عند الأكثر وقال الصيرفي والحُليمي[1]: إلا أن يكون معه (قل).

---

* **قوله: مثل: ﴿يَٰأَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَٰعِبَاد﴾، يشمل الرسول عند الأكثر:** أي قوله تعالى: ﴿**يَٰأَيُّهَا النَّاسُ**﴾ إذا ورد، وكان معه أمر أو خبر هل يشمل الرسول ﷺ أو لا يشمله؟

فيه خلاف بينهم، وثمرة هذه المسألة أنه إذا ورد خطاب من الشارع فيه ﴿يَٰأَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَٰعِبَاد﴾ ثم ورد عن الرسول فعل يخالف تلك الآية، فهل نقول بأن الرسول ﷺ لم يدخل في هذه الآية أصلاً، ومن ثم لا نحتاج إلى الجمع بين الدليلين؟ أو نقول بأن الرسول ﷺ يدخل في هذه الآية، ومن ثمّ نحتاج إلى الجمع، فنحمل مثلاً الفعل على الجواز ونحمل النهي على الكراهة، فنصرف ظاهر اللفظ من التحريم إلى الكراهة لفعل النبي ﷺ، مثال ذلك: ما ورد عن الرسول ﷺ: «**أنه نهى عن المواصلة في الصيام ثم كان يواصل**»[2]؟

إذا قلنا: إن النبي ﷺ لم يدخل في عموم خطابه فحينئذٍ لا نحتاج إلى الجمع بينهما.

---

(١) أبو عبد الله الحليمي، الحسين بن محمد بن الحسن بن حليم البخاري، محدث فقيه من أصحاب الوجوه في مذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر، ولد سنة ٣٣٨هـ وتوفي سنة ٤٠٣هـ.
انظر: طبقات الفقهاء ص(٢٢١) سير أعلام النبلاء(١٧/ ٢٣١) طبقات الشافعية الكبرى(٤/ ٣٣٣).

(٢) أخرجه البخاري(١٩٢٢) ومسلم(١١٠٢).

مسألة: في تناول الخطاب العام من صدر منه من الخلق، فيه ثلاثة أقوال: ثالثها: يتناول إلا في الأمر، واختاره أبو الخطاب.

*** قوله: في تناول الخطاب العام من صدر منه من الخلق:** إذا جاءنا خطاب عام، فهل يتناول المتكلم به أو لا؟ الكلام هنا من الخلق، مثل لو قال النبي ﷺ لفظاً عاماً هل يدخل هو فيه؟ أو جاءنا مثلاً إنسان وأوقف وقفاً وقال: هذا الوقف للفقراء ثم افتقر ذلك الشخص، هل يدخل هو فيه، فيُصرف عليه ويُعطى من غلة الوقف لكونه فقيراً؟

فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يدخل؛ لأن الخطاب العام لا يشمل المتكلم به.

والقول الثاني: يدخل؛ لأن الخطاب العام يشمل المتكلم به.

والقول الثالث: قالوا ننظر إن كان خبراً فإنه يتناول المتكلم، كما لو قال: هذا وقف على الفقراء. فيدخل، وأما إن كان أمراً فإنه لا يدخل، كما لو قال: فأعطوا الفقراء منه. هذه ثلاثة أقوال في المسألة.

والظاهر أن الخطاب العام يتناول من صدر منه؛ لأن العبرة بذات الخطاب، وذات الخطاب شاملة للمتكلم به فيكون متناولاً له.

مسألة: مثل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٤] يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال عند الأكثر.

*** قوله: مثل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع:** لفظ: (أموال) هنا جمع مضاف إلى معرفة وهو الضمير، والجمع المضاف إلى المعرفة يفيد العموم، فحينئذٍ هذه الآية تقتضي أن تكون الزكاة واجبة في الأصل في جميع الأموال إلا ما ورد دليل باستثنائه وبعدم وجوب الزكاة فيه.

وقال بعض الحنفية بخلاف ذلك، قالوا: لأن (مِنْ) للتبعيض. وأجيب بأن الزكاة لا يؤخذ فيها جميع المال وإنما بعضه، فالتبعيض ليس في الأنواع وإنما في النوع الواحد.

مسألة: العام إذا تضمن مدحاً أو ذماً مثل: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣-١٤] لا يمنع عمومه عند الأئمة الأربعة. ومنعه قوم ونُقل عن الشافعية أيضاً.

---

* **قوله: العام إذا تضمن مدحاً أو ذماً مثل: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾**: أبرار جمع معرف بالألف واللام، فهو لفظ عام، هذا اللفظ العام أُتِيَ به على صيغة المدح ومثله لفظة: (الفجار) جمع معرف بأل فهو لفظ عام، لكنه متضمن في ذاته للذم، فالأصل أن يكون دالاً على العموم، وبذلك قال الأئمة الأربعة؛ لعدم التنافي بين العموم، والمدح، والذم.

وقال طائفة: لا يقتضي العموم لكونه يتضمن المدح، أو الذم.

والقول الأول أولى؛ لأنه هو الأصل في لغة العرب، فحينئذٍ لا يصح أن يُخصص هؤلاء بمن كان في عهد النبوة، أو بمن كان مخاطباً، أو بمن كان بعد النبي ﷺ، بل هي تشمل الجميع.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] فإنها لفظ عام ورد في سياق الذم، فهل تشمل الحلي المباح؟

مسألة: قول الشافعي: ترك استفسار من الرسول ﷺ في حكاية الأحوال يُنزل منزلة العموم في المقال. قال أبو البركات: وهذا ظاهر كلام أحمد.

---

* **قوله: ترك استفسار من الرسول ﷺ في حكاية الأحوال يُنزل منزلة العموم في المقال**: يعني إذا جاءتنا مسألة وردت إلى النبي ﷺ فلم يستفصل فيها وأعطى حكماً عاماً فإنه حينئذٍ يدل ذلك على أن الحكم يتناول جميع تلك الحالات.

مثال ذلك قول الصحابي: «واقعت أهلي في نهار رمضان»[1] ولم يسأله النبي ﷺ هل هي الزوجة الأولى، أو الزوجة الثانية؛ فذلك يقتضي أن الحكم يتناول وطء الزوجة الأولى، كما يتناول وطء الزوجة الثانية.

مثال آخر: جاء رجل معه عشر من النسوة، فقال له النبي ﷺ: «**اختر أربعاً وطلق سائرهن**»[2] هل سأله النبي هل عقدت عليهن بعقد واحد، أو بعقود متعددة؟ لم يسأله، إذن النبي ﷺ لم يستفسر - هل هن بعقد واحد أو بعقود متفاوتة - فدل ذلك على أن الحكم يشمل جميع الحالات التي يُسلم فيها زوج أكثر من أربع نسوة سواء عقد بعقد واحد، أو بعقود متفاوتة، فهنا ترك الاستفصال يعني كون النبي ﷺ لم يسأله عن تفصيل الواقعة يدل ذلك على أن الحكم شامل لجميع الأحوال وأنه عام فيها؛ لما قال له: عندي عشر نسوة، فقال النبي ﷺ: «**اختر أربعاً وطلق سائرهن**» هل قال: هذه العشر النسوة عقدت عليهن في وقت واحد، أو في أوقات متعددة ومتفاوتة؟ لم يسأله، فدل

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٣٦) ومسلم(١١١١).

(٢) أخرجه الترمذي(١١٢٨) وابن ماجه(١٩٥٣) وابن حبان(٤١٥٧) والحاكم(٢/٢١٠).

....

ذلك على أن هذا الحكم وهو اختيار الأربع ومفارقة الباقي يشمل ما لو كان العقد عليهن في وقت واحد وما لو كان العقد عليهن في أوقات متعددة ؛ لأن الحنفية يقولون : إذا عقد عليهن في وقت واحد بطل العقد بالجميع فيكون المراد بالحديث عند الحنفية : اختر أربعاً منهن وتزوجهن بعقد جديد ، فهم حملوه على حالة واحدة. أما إذا تزوج عليهن في أوقات متفاوتة فإنه يبقى معه الأربع الأول والست الباقيات المتأخرات يُلغى عقدهن.

قال الجمهور : النبي ﷺ لما جاءت الواقعة لم يستفصل فيهن ، ولم يفرق هل العقد عليهن في وقت واحد ، أو في أوقات متعددة ، مما يدل على أن الحكم يشمل الجميع.

وقد ورد عن الإمام الشافعي جملة أخرى قال فيها : "حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال ، وسقط بها الاستدلال" ، فاللفظ الأول في الأقوال ، والثاني في الأفعال لعدم عموم الفعل ؛ على أن الجملة الثانية في الاحتمالات المتنافية دون الاحتمالات المتداخلة التي يثبت فيها الحكم على الأقل بناء على قاعدة : حمل الفعل على أقل أحواله.

التخصيص : قصر العام على بعض أجزائه ، وهو جائز عند الأكثر خبراً كان أو أمراً ، ....

* **قوله : التخصيص : قصر العام على بعض أجزائه :** تقدم أن الشريعة ترد في خطاباتها بألفاظ عامة ، كذلك قد ترد الشريعة بخطاب عام يشمل صوراً عديدة ثم بعد ذلك تقصر الشريعة هذا الحكم على بعض الأفراد ، أو يرد فيها خطاب عام ثم تستثنى بعض الأفراد فتحكم عليها بحكم مغاير لحكم العموم كما في قوله سبحانه : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] المطلقات : عام لأنه جمع مُعرف بأل الجنسية فيفيد جميع المطلقات ، ثم بعد ذلك خُصص هذا اللفظ بمثل قوله سبحانه : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب : ٤٩] فاستثنى المطلقة قبل الدخول ، هذا يسمى تخصيصاً ، فقصرنا العام(المطلقات) على بعض أجزائه فقلنا هذا الحكم خاص بالمدخول بها ، فأما المطلقة غير المدخول بها فلها حكم آخر.

وقوله : **قصر العام** ، أي قصر حكم العام لأن لفظ العام لا زال باقياً ، وإن كان يشكل عليه العام الذي يراد به الخصوص كقوله تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران : ١٧٣] فإنه لفظ عام يراد به بعض الأفراد ولا يعد تخصيصاً ، ولذلك قال بعض النحاة : التخصيص إخراج بعض أفراد العام من حكمه. وقال آخرون : التخصيص بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل تحت حكمه.

* **قوله : وهو جائز عند الأكثر خبراً كان أو أمراً :** التخصيص جائز وواقع وقد يقع في الأخبار ، وقد يقع في الأوامر ، مثل قوله : ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾

وقيل: لا يجوز في الخبر.

هذا خبر يُراد به الأمر، فهنا قد يُمثل به على الصورتين، ومثل قوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] الصلاة: لفظ عام يشمل جميع أنواع الصلوات، الأصل في هذا أن يكون الأمر للوجوب، لكن جاءت بعض النصوص ودلت على أن بعض الصلوات ليست بواجبة، وأن بعض الصلوات ليست بمشروعة أصلاً، فهذا تخصيص للأمر.

* **قوله: وقيل لا يجوز في الخبر:** أي قال بعضهم: التخصيص إنما يجوز في الأوامر، أما في الأخبار فلا يجوز، لئلا يتوهم الكذب في الخبر.

مسألة: تخصيص العام إلى أن يبقى واحد جائز عند أصحابنا. ومنع أبو البركات وغيره النقص من أقل الجمع، واختار بعض أصحابنا وغيرهم بقاء جمع يقرب من مدلول اللفظ.

---

* **قوله: تخصيص العام إلى أن يبقى واحد جائز:** إذا جاءنا لفظ عام وقلنا بجواز التخصيص له، ما هو المقدار الذي لابد أن يبقى بعد هذه التخصيصات؟ قال طائفة: لابد أن يبقى واحد، لأنه إذا لم يبق واحد فإنه يعد نسخاً، فيخرج من كونه تخصيصاً إلى كونه نسخاً، فيجوز أن لا يبقى تحت حكم العام بعد التخصيص إلا فرد واحد.

* **قوله: ومنع أبو البركات وغيره النقص من أقل الجمع:** قالوا: لابد من أقل الجمع، على خلاف في أقل الجمع هل هما اثنان أو ثلاثة.

* **قوله: واختار بعض أصحابنا وغيرهم بقاء جمع يقرب من مدلول اللفظ:** قالوا: لابد أن يبقى شيء كثير يقرب من مدلول اللفظ العام، أما أنه يُخرج منه حتى لم يعد يبقى إلا أفراد قليلة فهذا نادر ولا يمكن أن يرد مثله في الشرع. فهذه ثلاثة أقوال في المسألة.

المُخَصِص: المُخْرِج وهو إرادة المتكلم، واستعماله في الدليل المخصص مجاز،

---

* **قولـه: المخصص:** تقدم معنا أن اللفظ العام هو الذي يقابله المخصص، وهو المُخرج الذي أخرج العام من دلالته على جميع الأفراد إلى دلالته على بعض الأفراد؛ والمخصص مبين وليس مخرجاً في الحقيقة؛ لأن المخصص يبين أن هذه الأفراد لم تدخل ولم تُرد باللفظ العام أصالة؛ لأنه لما قال: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ إنما أراد هنا المطلقات المدخول بهن، أما غير المدخول بهن لم يدخلن أصلاً في هذا الخطاب، فجاءنا الخطاب الآخر: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ يبين أن غير المدخول بها لم تدخل أصلاً في الخطاب العام الأول، فحينئذٍ يكون المخصص يبين أن بعض الأفراد لم تدخل وليس مخرجاً؛ لأنك إذا قلت: إنه مخرج، معناه أن هذه الأفراد دخلت في العام ثم أخرجناها، لكن عند الأصوليين أن التخصيص هو بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في العام أصلاً.

* **قولـه: وهو إرادة المتكلم:** ما هو المخصص، هل هو اللفظ أو إرادة المتكلم اللافظ؟ قولان لهم. المؤلف اختار أنه الإرادة، وجماعة يقولون: هو اللفظ لأن الشارع إنما يتعبدنا بالألفاظ والنصوص، وأما الإرادة فهي خفية علينا.

* **قولـه: واستعماله:** يعني أن الأصوليين يستعملون كلمة: (المخصص) في الدليل المخصص الذي هو اللفظ، وهذا من باب المجاز عند المؤلف.

وهناك قول ثالث في المسألة: أن المخصص هو فاعل التخصيص الذي هو المتكلم.

والصواب أن المخصص هو لفظ التخصيص الذي هو الدليل الشرعي المخصص، وعمل الأصوليين وعرفهم واستعمالهم إنما هو على هذا القول.

وهو متصل ومنفصل. وخصه بعض أصحابنا بالمنفصل وقالوا: هو اصطلاح كثير من الأصوليين لأن الاتصال منعه العموم فلم يدل إلا منفصلاً فلا يسمى عاماً مخصوصاً.

---

* **قولـه: وهو متصل ومنفصل:** المخصصات تنقسم إلى قسمين: متصلة تكون مع نفس اللفظ العام، ومخصصات منفصلة ترد بلفظ آخر، وقد مثلنا للمنفصل بآية: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ خُصصت بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] هذا مخصص منفصل، وفيها أيضاً مخصص منفصل آخر وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ فورد عليها أكثر من مخصص. خُصصت بالحامل فإنها لا تعتد ثلاثة قروء وإنما تعتد بوضع الحمل، وخُصصت بغير المدخول بها فإنها لا تعتد هذه العدة، هذه مخصصات منفصلة لأنها وردت بخطاب مستقل، وقد تكون هناك مخصصات متصلة ترد في نفس الخطاب كقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فإن لفظ (الناس) اسم جنس معرف بأل فيفيد العموم، ثم خصص بقوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

* **قولـه: وخصه بعض أصحابنا بالمنفصل:** قال بعض العلماء بأن المخصصات هي المنفصلة فقط أما المتصلة فلا نعدها مخصصات، قالوا: لأن الجملة الواحدة بمثابة الكلمة الواحدة، فحينئذٍ لا يُعد تخصيصاً. فلما قلت: له عليّ عشرة إلا ثلاثاً كأنك قلت: له عليّ سبعة. فهي بمثابة الكلمة الواحدة فلا يُعد تخصيصاً. وقالوا: هو اصطلاح كثير من الأصوليين لأن الاتصال في قولك:

والمتصل: الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية.

عشرة إلا ثلاثة، منعه من الدلالة على عموم العشرة فلم يدل اللفظ على الشمول أصلاً لاتصال المخصص به، فلم يدل اللفظ على العموم إلا في حالة كون المخصص منفصلاً لأنه ورد بخطاب واحد.

* **قوله: والمتصل**: المخصص المتصل أنواع:

النوع الأول:

* **قوله: الاستثناء المتصل**: مثاله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [العصر: ٢-٣] هذا استثناء متصل، ويكون الاستثناء بـ (إلا) وأخواتها.

النوع الثاني:

* **قوله: الشرط**: من أنواع التخصيص الشرط اللغوي، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَـٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] فإنه في الأول برأ الزوج من النفقة على المطلقة البائن ثم قال. (وَإِن) فشرط للحامل النفقة.

ومثل أن يقول: زوجاتي طوالق إن لم يقمن بكذا، فمن قامت به منهن لم تطلق.

النوع الثالث:

* **قوله: الصفة**: من أنواع التخصيص: الصفة، مثاله قوله ﷺ: «**في الغنم السائمة الزكاة**»[1] خصصنا غير السائمة أنه لا زكاة فيها.

النوع الرابع:

* **قوله: الغاية**: مثاله ما جاء في الحديث: «**نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو**

(١) أخرجه البخاري(١٤٥٤) وأبو دود(١٥٦٧) والنسائي(١٨/٥).

وزاد بعضهم بدل البعض، ولم يذكره الأكثر.

صلاحها»[1] فإذا بدا الصلاح فإنه يُستثنى أو يخصص فيجوز البيع.

* **قوله: وزاد بعضهم بدل البعض**: إذا جاءنا لفظ عام (كل) ثم جاءنا بعده جزء منه على جهة البدلية (بعضه) فإنه حينئذٍ يكون من باب التخصيص، مثاله قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] لفظ الناس عام، ومن استطاع إليه سبيلاً. هذا بعض من الناس، فهنا بدل بعض من كل، فيكون من باب المخصص المتصل.

وقد اختلف الأصوليون هل يعد بدل البعض من الكل من المخصصات؟ فأثبته طائفة لأن المبدل تم إخراجه من حكم العام قبله، وقال آخرون: لا يعد من التخصيص لأن المبدل - وهو بقية العام غير البعض المبقى - في حكم المطرح؛ لأن البدل أقيم مقام الكل؛ قالوا: فلا يوجد فيها إخراج ولا تخصيص، كأنه قال: ولله على المستطيع حج البيت.

ويمكن أن يكون هناك عام يرد عليه مخصصات منفصلة وفي نفس الوقت يرد عليه مخصصات متصلة.

لماذا قلنا إن المخصص بيان وليس مخرجاً؟

لأنه لو قلت: أكرم الطلبة إلا زيداً، معناه أنك لَمَّا قلت: أكرم الطلبة لم تكن تريد زيداً؛ لأن هذا يترتب عليه أن يكون التخصيص نسخاً، إذ لو قلنا بأن التخصيص مُخرج، كان نسخاً، وحينئذٍ نشترط شروط النسخ، لكن العلماء لا يشترطون شروط النسخ في التخصيص.

(١) أخرجه البخاري(٢١٩٤) ومسلم(١٥٣٤).

مسألة: الاستثناء: إخراج بعض الجملة بإلا أو ما قام مقامها، وهو: غير، وسواه، وعدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا. من متكلمٍ واحد. وقيل: مطلقاً. وهو إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة عند الأكثر، وقال قوم: لجاز.

---

* **قوله: الاستثناء: إخراج بعض الجملة بإلا أو ما قام مقامها:** سبق أن العموم يُخصص بمخصصات وأن هذه المخصصات منها منفصل في خطاب مستقل، ومنها ما هو متصل في نفس الخطاب العام، ومن هذه المخصصات المتصلة الاستثناء ومثاله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢-٣]

وللأصوليين في حقيقة الاستثناء قولان:

القول الأول: أن الاستثناء يُخرج بعض الجملة، بمعنى أن المستثنى كان داخلاً ثم خرج.

والقول الثاني: أن المستثنى لم يدخل أصلاً في الجملة. ولذلك قال المصنف: إخراج بعض الجملة. يعني أنها قد دخلت ثم أخرجت، وقوله: (بإلا) التي هي أم باب الاستثناء أو بأي أداة تقوم مقامها.

ما الأدوات التي تقوم مقام إلا؟.

غير، وسوى، وعدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا.

ويشترط أن يكون العام والاستثناء من متكلم واحد.

* **قوله: وهو إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة:** هذا القول الثاني في حقيقة الاستثناء أن الاستثناء بيان أن المستثنى لم يدخل في المستثنى منه أصلاً.

* **قوله: وقال قوم لجاز:** أي أن بعض الأصوليين استبدل كلمة: (لوجب) بقوله: (لجاز).

وقد اُختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء، فالأكثر المراد بعشرة في قولك: عشرة إلا ثلاثة سبعة. وإلا قرينة كالتخصيص بغيره.

وقال ابن الباقلاني: عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة كاسمين مركب ومفرد.

فالاستثناء على قول الأكثر تخصيص، وعلى قول ابن الباقلاني ليس بتخصيص.

---

* **قوله: وقد اُختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء:** الاستثناء هل هو كالكلمة الواحدة، أو هو كلمات متعددة؟ لما قال مثلاً: عشرة إلا ثلاثة. قال طائفة: هي كلمات متعددة، فكلمة (عشرة) تدل على عشرة، وكلمة (إلا) حرف استثناء، و(ثلاثة) تدل على ثلاثة، فهي كلمات مستقلة.

وقال طائفة: هذه كالكلمة الواحدة. فعند الأولين يقولون: لفظة (إلا) قرينة تدل على عدم دخول الثلاثة. وعند الآخرين يقولون: هي كالكلمة الواحدة؛ لما قلت: عشرة إلا ثلاثة كأنك قلت: سبعة.

* **قوله: كاسمين مركب ومفرد:** لما تقول مثلاً: له عشرة إلا ثلاثة، فإن مدلوله سبعة، لكن هذا له لفظان أحدهما مفرد وهو: (سبعة) والآخر مركب وهو (عشرة إلا ثلاثة) كقولك: عبد الله؛ فعلى القول الأول ـ وهو أن هذه كلمات مستقلة ـ يكون تخصيصاً، لأنك أولاً ذكرت العشرة ثم خصصت منها أو أخرجت الثلاثة فيبقى سبعة، كأنك خصصت ثلاثة لا تدخل في حكم الأول. وعلى القول الثاني ليس بتخصيص لأنه بمثابة الكلمة الواحدة.

ويلاحظ أن التمثيل بهذا المثال من أجل كون العدد ـ وهو هنا عشرة ـ نص في معناه، وبذا تعلم أن إدخال هذا المثال في باب التخصيص لا يصح.

مسألة: لا يصح الاستثناء من غير الجنس عند أحمد وأصحابه، خلافاً لبعض الشافعية ومالك.

والأشهر عن أبي حنيفة صحته في مكيل أو موزون من أحدهما فقط.

وفي صحة أحد النقدين من الآخر روايتان.

---

* **قوله: لا يصح الاستثناء من غير الجنس:** هل يُشترط في الاستثناء أن يكون من الجنس، بمعنى أن يكون المستثنى والمستثنى منه من جنس واحد، مثل أن تقول: له عليّ عشرة ريالات إلا ثلاثة ريالات؟ هنا هما من جنس واحد فلا إشكال في جوازه، لكن هل يصح أن يكون الاستثناء من غير الجنس؟

قال الجمهور: لا يصح لأنه مستقبح في لغة العرب فلا يصح أن تقول: جاء القوم إلا حماراً، فهذا مستقبح في لغة العرب، لأن الحمار ليس من جنس القوم، فالاستثناء لابد أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

* **قوله: والأشهر عند أبي حنيفة صحته في مكيل أو موزون من أحدهما:** قال جماعة: إن المكيلات والموزونات متقاربة فلا مانع من استثناء بعضها من بعض فتقول: له عليّ عشرة آصع بر إلا ثلاثة آصع شعير. هنا مكيل ومكيل استثنينا أحدهما من الآخر. قال أبو حنيفة في المشهور عنه: يصح ذلك، وقال الجمهور: لا يصح.

* **قوله: وفي صحة أحد النقدين من الآخر روايتان:** في النقدين أي الذهب والفضة هل يصح استثناء أحدهما من الآخر؟ فيه روايتان. مثال ذلك لو قال: له عليّ عشرة مثاقيل ذهب إلا خمسة دراهم فضة. هل يصح الاستثناء؟ فيه رواية أنه يصح الاستثناء وبالتالي نخصم قيمة الخمسة دراهم من مثاقيل الذهب.

والقول الثاني: أنه لا يصح الاستثناء ومن ثم تثبت المثاقيل كاملة عليه.

وفي المغني: يمكن حمل الصحة على ما إذا كان أحدهما يُعبَّر به عن الآخر أو يُعلم قدره منه[1].

وخَرَّج أبو الخطاب منها صحة الاستثناء من غير الجنس مطلقاً.

ولا يصح الاستثناء من جمع منكر عند الأكثر.

وسلم القاضي وابن عقيل صحته.

---

* **قوله: وفي المغني يمكن حمل الصحة على ما إذا كان أحدهما يُعبَّر به عن الآخر:** في المغني ذكر احتمالاً في هذه المسألة قال: إذا كان الناس فيما بينهم يعبرون بأحد الجنسين عن الآخر صح أن يستثنى منه، أما إذا لم يكن هناك تعبير بأحدهما عن الآخر فإنه لا يصح.

* **قوله: وخَرَّج أبو الخطاب منها صحة الاستثناء من غير الجنس مطلقاً:** يعني أن أبا الخطاب قاس على الرواية الواردة بجواز استثناء الذهب من الفضة أنه يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً، وبه قال جماعة من الأصوليين ويستدلون عليه بمثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠ - ٣١] وإبليس ليس من الملائكة.

وثمرة هذه المسألة أنه لو أقر إنسان لآخر بشيء واستثنى منه شيئاً من غير جنسه هل يصح الاستثناء؟ على مذهب الجمهور لا يصح الاستثناء ومن ثم نثبت عليه المستثنى منه كاملاً، وعلى القول الآخر الذي خرجه أبو الخطاب يصح الاستثناء، ومن ثم نخصم قيمة المستثنى من المستثنى منه.

* **قوله: ولا يصح الاستثناء من جمع منكر عند الأكثر:** الجمع المنكر مثل

---

(١) انظر المغني(٥/ ٩١)

ويجوز الاستثناء في كلام الله تعالى وكلام المخلوق عند الأكثر. وشذ بعضهم وقال: لا يجوز الاستثناء إلا في كلام الله خاصة.

لفظ: (رجال) لا يفيد العموم، ومن ثم لا يصح الاستثناء منه، مثال الجمع المنكر: رجال، فلا تقل: رجال إلا رجلاً واحداً، أو إلا رجلين، لماذا؟ لأنه لا يصح أن تستثني إلا من لفظ عام، والجمع المنكر ليس بعام، ومن ثم لا يصح الاستثناء منه.

ولا فرق في ذلك بين كون الجمع المنكر جمع مؤنث سالم، أو جمع مذكر سالم، أو جمع تكسير بشرط أن لا يكون معه تعريف، والتعريف يستفاد من شيئين: الألف، واللام، مثل أن تقول. الرجال، أو الإضافة إلى معرفة مثل أن تقول: رجال المدينة. فإذا خلا الجمع من هاتين العلامتين يكون منكراً، مثاله: لفظة: رجال، هل فيها (أل)؟ ليس فيها (أل). هل هي مضافة إلى معرفة؟ ليست مضافة، فحينئذٍ تكون جمعاً منكراً. هل يصح أن تستثني منها؟ لا يصح أن تستثني منها؛ لأنها أصلاً لا تفيد العموم.

* **قوله: ويجوز الاستثناء في كلام الله تعالى وكلام المخلوق عند الأكثر:** العرب قد استعملت الاستثناء في كلامها، والقرآن ورد به، ومن ثم لا مانع من استعمال الناس الاستثناء.

مسألة: شرط الاستثناء الاتصال لفظاً أو حكماً، كانقطاعه في تنفس أو سعال ونحوه عند الأكثر كسائر التوابع. وعن ابن عباس إلى شهر[1].

---

* **قوله: شرط الاستثناء الاتصال لفظاً أو حكماً:** هذا شرط آخر من شروط الاستثناء، هل يشترط أن يكون المستثنى والمستثنى منه متصلين في سياق واحد وأن يُتكلم بهما في وقت واحد؟

قال الجمهور: يشترط ذلك، لكن الاتصال عندنا على شيئين:

الأول: اشتراط لفظي، كأن تقول: جاء الرجال إلا زيداً. هذا اتصال لفظي.

الثاني: اتصال حكمي، بحيث يكون الفاصل بينهما شيء يتجاوز عنه في عرف الناس، كما لو فصل بينهما بتنفس أو بسعال، مثال ذلك قال: جاء القوم - ثم عطس - إلا زيداً. له عليَّ عشرة - ثم كح - إلا ثلاثة. فيصح الاستثناء.

كذلك سائر التوابع كما لو قال: له علي ثلاثة وخمسة وأربعة إلا واحداً، أو له عليّ ثلاثة ريالات وخمسة دنانير وستة دولارات وأربعة جنيهات إلا ريالاً واحداً. هنا صح الاستثناء؛ لأن التوابع لا تؤثر، لها حكم ما هي تابع له.

* **قوله: وعن ابن عباس إلى شهر:** يقول ابن عباس: يجوز الاستثناء إلى شهر. وثمرة هذه المسألة تظهر في مسائل اليمين فإن الإنسان إذا حلف يميناً واستثنى وقال في يمينه: إن شاء الله، فإنه حينئذٍ لا يحنث في يمينه. فإذا استثنى عند الجمهور يشترط أن يكون متصلاً، ومن ثم لو حلف اليوم واستثنى من الغد لم ينتفع به. وقال ابن عباس: ينتفع به إلى شهر، واستدل على ذلك بقصة النبي ﷺ لما أخبر أنه سيخبر عن قصة أهل الكهف فحلف ثم استثنى بعد شهر.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير(١١/٦٨) والحاكم(٤/٣٣٦) والبيهقي في السنن(١٠/٤٨) ولفظه: أن ابن عباس كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة.

وقيل: سنة، وقيل: أبداً.

وعن سعيد بن جبير أربعة أشهر. وعن عطاء في المجلس.

وأومأ إليه إمامنا في الاستثناء في اليمين. وقيل: ما لم يأخذ في كلام آخر.

وقول ابن عباس: إلى شهر، واستدلاله بقصة أصحاب الكهف فيه استثناء في الإخبار والوعد بالتحديث إلى شهر، وليس فيه يمين ولا إقرار.

* **قوله: وقيل: سنة:** أي قيل: يجوز الاستثناء إلى سنة. وقيل: يجوز أبداً. وقيل: أربعة أشهر. وقيل: ما دام في المجلس.

* **قوله: وأومأ إليه إمامنا في الاستثناء في اليمين:** أومأ الإمام أحمد إلى هذا القول أنه يصح الاستثناء ما دام في المجلس لكنه يقصره على اليمين فقط. مثال ذلك: لو قال: والله لأضربن زيداً وسكت، ثم بعد عشر دقائق أو خمس دقائق تذكر وقال: إن شاء الله، ثم لم يضربه، هل تجب عليه كفارة يمين؟ وعلى قول الجمهور تجب لأن الاستثناء ليس متصلاً باليمين، وعلى القول الآخر، استثنى في المجلس فيصح استثناؤه.

والراجح أن الاستثناء في اليمين صحيح ما دام في المجلس، بخلاف الاستثناء في الإقرار ونحوه فلابد فيه من الاتصال. ووجه التفريق ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «**والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، ثم قال إن شاء الله**»[1] قالها مرتين ثم استثنى في الثالثة، فاستثنى في المجلس فصح استثناؤه، إذ لم يكن صحيحاً لم يتلفظ به، بخلاف الإقرار فإن الإقرار يبقى على الأصل من كونه لابد أن يكون الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه.

---

(١) أخرجه أبو دود(٣٢٨٥) وابن حبان(٤٣٤٣) والبيهقي(٤٨/١٠).

وتشترط نية الاستثناء عند الأكثر.

وهل تشترط قبل تكميل المستثنى منه، أو من أول الكلام، أو تصح ولو بعده؟ أقوال.

---

* **قوله: وتشترط نية الاستثناء عند الأكثر:** يعني يشترط أن يكون المتكلم بالاستثناء ناوياً له حال التكلم بالمستثنى منه؛ لأنه لا قيمة للكلام بدون نية لحديث: «إنما الأعمال بالنيات».

* **قوله: وهل تشترط قبل تكميل المستثنى منه:** هل تشترط نية الاستثناء قبل تكميل المستثنى منه؟ مثل أن يقول القائل: جاء الرجال الطوال ـ ثم نوى الاستثناء بين كلمة الرجال والطوال ـ إلا زيداً. فهل يصح الاستثناء؟ أو قال: له عليّ السيارت ـ ثم نوى الاستثناء ـ الموجودة في المعرض إلا السيارة الحمراء. ففي المذهب تصحيح هذا الاستثناء لاشتراط نية الاستثناء عند التكلم بأول المستثنى منه، وقال بعض الأصوليين: لابد أن تكون نية الاستثناء موجودة قبل أن يتلفظ بأول كلمة من المستثنى منه، هذا قول آخر. وقول ثالث: أنه يصح ولو لم يتذكر إلا بعد تمام الاستثناء. ثلاثة أقوال لهم أظهرها الأخير؛ لأن الأصل تصحيح لفظ الاستثناء والعمل به.

مسألة: لا يصح الاستثناء إلا نطقاً عند الأكثر إلا في اليمين لخائف من نطقه. وقال بعض المالكية: قياس مذهب مالك صحته بالنية.

ويجوز تقديمه عند الأئمة الأربعة كقوله عليه السلام: «والله إن شاء الله لا أحلف على يمين» الحديث متفق عليه[1].

---

* **قوله: لا يصح الاستثناء إلا نطقاً:** الاستثناء لابد أن ينطق به عند الجماهير واستثنوا من ذلك الخائف من النطق باليمين، قالوا: يجوز له أن يستثني بقلبه. وعند الحنابلة أن النية قد تخصص اللفظ العام، مثال ذلك لو قال: والله لا أركب له سيارة، ونوى ما يملكه من السيارات في الحال دون ما سيملكه غداً، صح الاستثناء إلا في يمين الإقرار والدعوى، فإنه لابد من النطق بالاستثناء ولا تكفي النية فيه لقول النبي ﷺ: **«يمينك على ما يصدقك عليه صاحبك»[2].**

* قوله: ويجوز تقديمه: أي يجوز تقديم الاستثناء والمستثنى على المستثنى منه، ومن أمثلته الحديث الذي ذكره المؤلف حيث قدم الاستثناء وهو قوله ﷺ: «إن شاء الله».

---

(١) أخرجه البخاري(٦٦٢٣) ومسلم(١٦٤٩).

(٢) أخرجه مسلم(١٦٥٣) وأبو داود(٣٢٥٥) وابن ماجه(٢١٢١) وأحمد(٢/٢٢٨).

مسألة: استثناء الكل باطل إجماعاً، ثم إذا استثنى بعده فهل يبطل الجميع لأن الثاني فرع الأول، أم يُرجع إلى ما قبله لأن الباطل كالعدم، أو يعتبر ما يؤول إليه الاستثناءات فيه أقوال.

---

* **قوله: استثناء الكل باطل إجماعاً:** مثال ذلك. لو قال. له عليّ عشرة إلا عشرة، فحينئذٍ يبطل الاستثناء ويثبت عليه عشرة كاملة.

* **قوله: ثم إذا استثنى بعده:** قال: له عليّ عشرة إلا عشرة إلا ثلاثاً. فحينئذٍ يقول طائفة: يبطل الجميع، جميع الاستثناءين، فيبقى عليه عشرة كاملة؛ لأن الاستثناء الأول باطل، والاستثناء الثاني تابع للاستثناء الأول، وما كان تابعاً لباطل فهو باطل مثله، لأن الثاني فرع الأول.

* **قوله: أم يُرجع إلى ما قبله لأن الباطل كالعدم:** أي أن القول الثاني أن نلغي العشرة في الوسط، لما قال: له عليّ عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة، نلغي العشرة في الوسط ونصحح الاستثناء الثاني؛ لأن الباطل كالمعدوم، وحينئذٍ فنصحح الاستثناء الثاني فيكون الواجب سبعة. هذا القول الثاني.

* **قوله: أو يعتبر ما يؤول إليه الاستثناءات:** هذا قول ثالث، نعتبر ما تؤول إليه الاستثناءات، لو قال: له عليّ عشرة إلا عشرة إلا ستة. قالوا: الستة تُستثنى من العشرة الثانية فحينئذٍ يبقى أربعة، فمن ثم نقول: حقيقة كلامه عشرة إلا أربعة، وهنا يصح الكلام ومن ثم اعتبرنا ما تؤول إليه الاستثناءات. أما إن كانت أكثر من النصف كما لو قال: عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة. قالوا: عشرة إلا ثلاثة يبقى سبعة، ولا يصح على المذهب استثناء الأكثر، فلا يصح أن تقول عشرة إلا سبعة، ومن ثم نبطل جميع الاستثناءات، وعلى القول الآخر بتصحيح استثناء الأكثر يكون الواجب ثلاثة.

واستثناء الأكثر من عدد مسمى باطل عند أحمد وأصحابه وأكثر النحاة خلافاً لأبي بكر الخلال والأكثر، وفي صحة استثناء النصف وجهان.

---

* **قولـه: واستثناء الأكثر من عدد مسمى باطل:** يعني لو كان المستثنى غير عدد، مثاله: ثياب مثلاً، فقال: لك جميع الثياب إلا ما كان له رقبة، هنا استثنيت الأكثر لكن المستثنى منه ليس عدداً مسمى ومن ثم صح الاستثناء.

أما إذا كان الاستثناء واقعاً على مستثنى منه مسمى بعدد فلابد أن يكون المستثنى أقل من المستثنى منه، لو قال: له عليّ عشرة إلا سبعة. قالوا: لا يصح الاستثناء لأن المستثنى منه عدد مسمى فلا يصح أن يكون المستثنى أكثر منه.

* **قولـه: وفي صحة استثناء النصف وجهان:** لو قال: له عليّ عشرة إلا خمسة، ففي صحته وجهان، الوجه الأول: نصحح الاستثناء ومن ثم يكون الواجب عليه خمسة، والوجه الآخر: لا نصحح الاستثناء ومن ثم يبقى عليه عشرة كاملة؛ وبذلك تمت شروط الاستثناء وهي:

الشرط الأول: أن يكون هناك أداة للاستثناء.

الشرط الثاني: أن يكون الاستثناء وارداً من المتكلم بالمستثنى منه.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

الشرط الرابع: أن يكون المستثنى منه عاماً فلا يصح الاستثناء من الجمع المنكر.

الشرط الخامس: أن يكون متصلاً.

الشرط السادس: نية الاستثناء.

الشرط السابع: النطق به.

الشرط الثامن: ألا يكون استثناءً للكل أو الأكثر أو النصف، على الخلاف.

مسألة: الاستثناء إذا تعاقب جملاً بالواو العاطفة عاد إلى جميعها عند الأكثر، وإلى الأخيرة عند الحنفية.

---

* **قولـه: الاستثناء إذا تعاقب جملاً بالواو العاطفة عاد إلى جميعها:** إذا جاءنا جمل متعاطفة بالواو ثم بعد هذه الجمل المتعاطفة وردنا أداة استثناء، فهل يرجع الاستثناء إلى جميع الجمل أو يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط؟

قبل أن ندخل في الخلاف نحرر محل النزاع فنقول: إن كان هناك قرينة تدل على أن الاستثناء راجع للكل أو راجع لإحدى الجملتين عُمل بها، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٤٩] هنا الاستثناء﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ ورد بعد جمل متعاطفة: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ﴾ هل هو للجمل جميعاً، أو لبعضها، أو للأخيرة فقط؟

يعود الاستثناء هنا للجملة الأولى فقط: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ﴾ وإلا لو عاد للجملة الأخيرة لكان الذي اغترف غرفة ليس منه، فالاستثناء عاد للجملة الأولى بدلالة القرينة.

أما إذا لم يكن هناك قرينة فعلام يعود، هل هو للجملة الأخيرة فقط أو لجميع الجمل؟ مثال ذلك قوله جل وعلا: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤-٥] فقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ استثناء جاء بعد جمل متعاقبة متعاطفة بالواو، فعلى أيها يحمل؟.

وقال جماعة من المعتزلة، ومعناه قول القاضي في الكفاية: إن تبين إضراب عن الأولى فللأخيرة وإلا فللجميع. وحُكي عن الأشعري: الوقف.

قال أبو البركات: وعندي حاصل قول الأشاعرة يرجع إلى قول الحنفية.

قال الجمهور: يحمل على جميع الجمل، فإذا تاب بعد ذلك قبلت شهادته.

وقال الحنفية: لا يعود إلا إلى الجملة الأخيرة فإذا تاب بعد ذلك لم تُقبل شهادته، وإنما ينتفي عنه اسم الفسق بعد التوبة فقط. مثال آخر: قول النبي ﷺ: «**يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله**» إلى أن قال: «**ولا يَؤُمَّنَّ الرجل الرجلَ في سلطانه ولا يقعد في بيته على تَكْرِمَتِهِ إلا بإذنه**»[1] هنا جمل متعاطفة بالواو (لا يؤمن ... لا يجلس) أتى بعدها استثناء بـ(إلا)، فهل يعود على الجميع أو على الجملة الأخيرة فقط؟

قال الجمهور: يعود على الجميع.

وقال الحنفية: يعود إلى الجملة الأخيرة فقط.

* **قوله: وقال جماعة من المعتزلة...**: إن كان هناك إضراب عن الجملة الأولى فإنه يعود للجملة الأخيرة وإلا فإن الاستثناء يعود على الجميع وهذا في الحقيقة عائد إلى قول الجمهور.

* **قوله: وحُكي عن الأشعري الوقف**: الأشعرية يقولون: نحن نثبت عوده إلى الجملة الأخيرة فقط، وأما الجملة التي قبلها فمشكوك فيها فنتوقف فيها، فحاصل قولهم يرجع إلى قول الأحناف.

---

(١) أخرجه مسلم(٦٧٣) وأبو دود(٥٨٢) والترمذي(٢٣٥) والنسائي(٢/٧٧) وابن ماجه(٩٨٠).

وقال المرتضى[1] بالاشتراك اللفظي كالقرء والعين.

---

* **قوله: وقال المرتضى بالاشتراك اللفظي**: فيرجع الاستثناء مرة على جميع الجمل ومرة على الجملة الأخيرة فتُحمل على مدلول المشترك اللفظي، وهذا يعود إلى قاعدة: (اللفظ المشترك هل يُحمل على جميع معانيه أو لا يُحمل عليها؟)

---

(١) الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن حسين بن موسى القرشي العلوي الحسيني الموسوي البغدادي، رافضي له تصانيف على مذهب الشيعة. ولد في سنة ٣٥٥هـ وتوفي في سنة ٤٣٦هـ ببغداد.

انظر: سير أعلام النبلاء(١٧/٥٨٨) كشف الظنون(١/٧٩٤) أبجد العلوم(٣/٦٧)

مسألة: مثل بني تميم وربيعة أكرمهم إلا الطوال للجميع جعله في (التمهيد) أصلاً للمسألة قبلها. وقال بعض أصحابنا: ولو قال أدخل بني هاشم ثم بني المطلب ثم سائر قريش وأكرمهم فالضمير للجميع.

---

* **قوله: مثل بني تميم وربيعة أكرمهم إلا الطوال للجميع:** إذا قال: بني تميم وربيعة أكرمهم إلا الطوال، لمن يعود الاستثناء لربيعة أو يعود أيضاً على بني تميم؟ يقول المؤلف: للجميع. فبني تميم مفرد، وربيعة مفرد، فلما قال: أكرمهم، عاد إلى الجميع الإكرام، ثم قال: إلا الطوال، فيكون الاستثناء إلى الجميع على كافة المذاهب؛ لأنه ليس من باب الاستثناء المتعاقب للجمل المتعاطفة وإنما هو متعقب لأسماء مفردة متعاطفة ومن ثم لا يدخل في الخلاف السابق.

فهذا ليس من المسألة السابقة، لأن هناك جملاً كاملة، وهنا كلمات مفردة، وقال أبو الخطاب بأن الخلاف يدخل فيها، لكن لو قال: بني تميم أكرمهم، وربيعة أكرمهم إلا الطوال. يمكن أن يأتي الخلاف السابق فيها، أو قال: بني تميم أكرمهم، وربيعة أعطهم، إلا الطوال. دخلت في الخلاف السابق.

* **قوله: لو قال أدخل بني هاشم ثم بني المطلب ثم سائر قريش وأكرمهم:** هنا الهاء في قوله(وأكرمهم) هل تعود على الأخير أو على من قبله فقط؟ قال المؤلف: الضمير يعود للجميع عند بعض أصحابنا، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية بأن الخلاف المتقدم لا يدخل في هذه المسألة، قال: الخلاف هناك بسبب كون الاستثناء يرفع بعض المدلول اللغوي للفظ بخلاف الضمير.

مسألة: الاستثناء من النفي إثبات.....................................

---

* **قوله: الاستثناء من النفي إثبات:** إذا جاءنا استثناء من نفي مثاله: لا رجل إلا زيد. هل معنى هذا أن زيداً رجل؟ لا شجاع إلا علي، فإن هذا الكلام يدل على نفي الشجاعة عن الباقين، لكن هل أثبت لعلي الشجاعة أو لم يثبتها له؟ قال الجمهور: نعم أثبتناها. وقال الحنفية: نحن لم نثبتها له، ولم ننفها عنه كأننا سكتنا.

والصواب في هذا قول الجمهور، وقول الحنفية باطل قطعاً بدلالة فهم العرب وإجماعهم على ذلك؛ لأنه لما قال ﷺ: «**قولوا لا إله إلا الله تفلحوا**»[1] قالوا: أجعل الآلهة إلهاً واحداً. (لا إله) هذا نفي فاستثنى من النفي بقوله (إلا الله) فهل يكون إثباتاً للإلوهية لله؟ على قول الحنفية لا يكون إثباتاً، لكن هذا خلاف لغة العرب فإن العرب فهموا من هذه اللفظة إثبات الإلهية لله سبحانه، لذلك قالوا: أجعل الآلهة إلهاً واحداً.

وقد استدل الحنفية على قولهم بعدد من الأمثلة التي كان الاستثناء فيها منقطعاً مثل قوله ﷺ: «**لا صلاة إلا بطهور**»[2] قالوا لا يدل ذلك على إثبات الصلاة عند وجود الوضوء؛ وقد أجيب بأن هذا خارج محل النزاع، لأن الخلاف في الاستثناء المتصل، وأجيب بأن الكلام فيه إضمار وحمل مطلق على مقيد فتقدير الكلام: لا صلاة إلا بطهور ووجدت فيها بقية الشروط.

---

(١) أخرجه أحمد(١/٣٦٢) وابن حبان(٦٦٨٦).

(٢) أخرجه مسلم(٢٢٤) بلفظ: بغير طهور، وأخرجه باللفظ المذكور ابن ماجه(٢٧١ - ٢٧٢) وابن خزيمة(٩) وابن حبان(٣٣٦٦) والبيهقي(٤/١٩١).

وبالعكس عند الأكثر، خلافاً للحنفية في الأولى، وسوّى بعض الحنفية بينهما.

---

* **قوله: وبالعكس:** أي لو كان هناك إثبات فاستثني منه مثل: جاء القوم إلا زيداً، فعند الجمهور أن هذا يدل على أن زيداً لم يأت، وقال بعض الحنفية: لا يدل عليه، وإنما يدل على أنك لم تعلم ما هي حال زيد هل جاء أو لا؟ والصواب أيضاً قول الجمهور وهو الذي تفهمه العرب في لغتها.

وقد اختلف في دلالة الاستثناء من النفي على الإثبات، هل هي دلالة منطوق أو مفهوم، والجمهور على أنها من المنطوق.

مسألة: والشرط ....

---

* **قوله: والشرط:** تقدم أن العام يجوز ورود التخصيص عليه، وأن هذه المخصصات منها ما هو متصل يكون مع نفس الخطاب ومثلنا له بالاستثناء، وعندنا الآن مثال آخر للمخصصات المتصلة وهو الشرط.

والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي، الذي يكون فيه أداة من أدوات الشرط بخلاف الشرط الشرعي الذي تقدم هناك في مباحث الحكم الوضعي، مثال الشرعي: الطهارة شرط للصلاة. هذا غير ما نحن فيه، الذي نحن فيه الشرط اللغوي، ما الفرق بينهما؟ الشرط الشرعي شرط في الاصطلاح الأصولي أما الشرط اللغوي فإنه ليس شرطاً حقيقاً على وفق الاصطلاح الأصولي، لأنه لما قال: (أكرم بني تميم إن دخلوا) فالدخول سبب في الإكرام، وليس شرطاً بحسب الاصطلاح السابق؛ لأن الشرط حسب الاصطلاح السابق لا يصح الفعل إلا بوجوده، فإذا لم يوجد لم يصح الفعل، إذا انتفى الشرط انتفى المشروط، ولو وجد الشرط لا يلزم منه وجود المشروط، أو عدمه مثل الطهارة، لكن الشرط هنا سبب وليس شرطاً؛ لأنه في المثال إذا وجد المشروط ـ وهو الدخول ـ لابد من الإكرام، وإذا لم يوجد الدخول ينتفي الإكرام، فهنا يلزم من هذا الشرط وجود المشروط، ويلزم من انتفاء هذا الشرط انتفاء المشروط، حينئذٍ قلنا: هذا هو حكم الأسباب، فيكون بحسب الاصطلاح الأصولي سبباً وليس شرطاً، ولكننا سميناه شرطاً باعتبار الناحية اللغوية، فهو شرط لغوي؛ وليس شرطاً أصولياً أو اصطلاحياً.

والشرط لابد فيه من أداة من أدوات الشرط، ومنها: إنْ، وإذا، وللشرط أدوات عديدة منها ما هو خاص بالعقلاء مثل: مَنْ، وبعضها خاص بغير العقلاء

مخصص مخرج ما لولاه لدخل، كأكرم بني تميم إن دخلوا، فيقصره الشرط على مَنْ دخل.

والشرط إذا تعقب جملاً متعاطفة فللجميع، ذكره في التمهيد إجماعاً، وفي الروضة سلمه الأكثر، وخصه بعض النحاة بالجملة التي تليه ....

مثل: ما، وبعضها للزمان مثل: متى، وبعضها للمكان مثل: أين، تقول: أين تبحث عني تجدني.

* **قوله: مخصص مخرج ما لولاه لدخل:** إذا تقرر ما سبق فإن الشرط يحصل به تخصيص العموم، والشرط مخصص متصل، والتخصيص كما تقدم بيان أن بعض الأفراد لا تدخل في حكم العام، وليس التخصيص إخراج بعض الألفاظ بعد أن تكون قد دخلت، وإنما هو بيان أن هذه الأفراد لم تدخل أصلاً.

مثاله: أكرم بني تميم، (بني) جمع مضاف إلى معرفة فيفيد العموم، فكأنه قال: أكرم جميع بني تميم، ولكن لما قال: إن دخلوا، خصصت هذا الحكم بمن دخل أما من لم يدخل منهم فإنه لا يدخل في هذا الحكم فلا يستحق الإكرام.

* **قوله: والشرط إذا تعقب جملاً متعاطفة فللجميع:** الشرط إذا جاء بعد جمل متعاطفة فإنه يرجع إلى الجميع، مثال ذلك إذا قال: أكرم بني تميم، وأعط بني قيس إن أقاموا الصلاة، فإن أقاموا الصلاة، شرط هل يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط أو يرجع إلى جميع الجمل؟ نقول: يرجع إلى جميع الجمل، فلا يُكرم بني تميم حتى يقيموا الصلاة، ولا يعطي بني قيس حتى يصلوا.

* **قوله: وخصه بعض النحاة بالجملة التي تليه:** أي أن بعض النحاة يقول: الشرط المتعقب لجمل متعاطفة يكون للجملة التي بجواره فقط.

متقدمة كانت أو متأخرة.

قال أبو العباس: التوابع المخصصة كالبدل، وعطف البيان، ونحوهما كالاستثناء.

---

* **قوله: متقدمة كانت أو متأخرة:** يعني أن الشرط قد يكون متقدماً مثل: إن دخل أحد من بني تميم فأكرمه. وقد يكون متأخراً مثل: أكرم بني تميم إن دخلوا. فلو تقدم الشرط وكان المشروط جملاً كثيرة فإنه يعود إليها جميعاً على الصحيح.

* **قوله: قال أبو العباس: التوابع:** أبو العباس هو شيخ الإسلام ابن تيمية والتوابع عند النحاة هي التي تأخذ حكم ما هي تابعة له في الإعراب مثل العطف، ومثل البدل.

* **قوله: المخصصة:** لإزالة التوابع التي لا تُخصص مثل عطف النسق الذي يكون بحروف العطف، تقول: جاء محمد وزيد، هذا ليس مخصصاً، أو عطف النسق إذا كان للإلغاء مثل: جاء محمد بل زيد، هذا ليس مخصصاً.

* **قوله: كالبدل:** أي إذا جاءنا لفظ عام، ثم جاء بعده بدل خاص فإن العام يتخصص بالبدل، مثاله قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] الناس: جمع معرف بال فيفيد العموم، ثم قال: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فخصصنا الحكم وهو وجوب الحج بالمستطيع هذا يُسمى بدل بعض من كل.

* **قوله: وعطف البيان:** فإنه إذا جاء عطف البيان خُصص، مثال ذلك: ضربتُ محمداً رأسه، ونحو ذلك من أنواع عطف البيان، فإنها تأخذ حكم الاستثناء في كونها تخصص العموم.

والشروط المقترنة بحرف الجر كقوله: بشرط إنه، أو على أنه، أو بحرف العطف كقوله: ومن شرطه كذا، فهو كالشرط اللفظي.

---

* **قوله: والشروط المقترنة بحرف الجر كقوله: بشرط إنه، أو على أنه:** مما يُخصص العموم أيضاً لفظ: الشرط، إذا قال: بشرط كذا. وكذلك ما كان دالاً على الشرطية فإنه يخصص العموم كما لو قال: أكرم بني تميم بشرط أن يقيموا الصلاة، فيخصص الإكرام بمقيم الصلاة، أو أعط محمداً على أن ينظف المسجد، فلا تعطه إلا إذا نظف المسجد.

* **قوله: أو بحرف العطف:** كما لو قال: يُعط أبنائي من هذا الوقف ومن شرط إعطائهم أن يكونوا صالحين حافظين للقرآن، فهذا من التخصيص المتصل، فالشرط بهذه الشروط المقترنة تأخذ حكم الشرط اللفظي في كونها تخصص العموم.

والتخصيص بالصفة: كأكرم بني تميم الداخلين فيُقصر عليهم، قاله غير واحد، وهي كالاستثناء، وفي الروضة سلمه الأكثر.

---

* **قوله: والتخصيص بالصفة:** النوع الثالث من أنواع المخصصات المتصلة: التخصيص بالصفة، والمراد بالصفة عند الأصوليين أعم منها عند النحاة، فإن النحاة يقصرون مفهوم الصفة على النعت، بحيث يكون مماثلاً له، بينما عند الأصوليين يشمل مفهوم الصفة: الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والجار والمجرور، والإضافة المقيدة.

ومثل المؤلف للتخصيص بالصفة بقوله: أكرم بني تميم الداخلين، فيدل ذلك على أن حكم الإكرام خاص بالداخلين من بني تميم دون بقيتهم، وكذلك يدخل في ذلك الإضافة، كما في قوله ﷺ: «**في سائمة الغنم الزكاة**»[1] فحينئذٍ يُخصص الحكم بالسائمة فقط، لأن الإضافة عند الأصوليين نوع من أنواع الصفة.

ويشترط في التخصيص بالصفة أن يكون الوصف قد وجد فيه شرط إعمال مفهوم المخالفة بأن لا يكون لذكر الوصف فائدة أخرى غير تخصيص الحكم بالموصوف، ولا يصح أن يفهم من ذلك أن الحنفية لا يرون التخصيص بالصفة؛ لأن إثبات الحكم في الموصوف محل اتفاق وهذا هو التخصيص، وأما المسكوت عنه فإنَّ نفي الحكم عنه على قول الجمهور، أو القول بأن اللفظ لا يدل على حكم للمسكوت إثباتاً أو نفياً كما قال الحنفية، فإن هذا مسألة أخرى مغايرة لما نحن فيه.

* **قوله: وهي كالاستثناء:** أي أن التخصيص بالصفة له أحكام التخصيص بالاستثناء من جهة شروطه وعوده على ما تقدم من الجمل.

---

(١) أخرجه البخاري(١٤٥٤) وأبو دود(١٥٦٧) والنسائي(١٨/٥).

والتخصيص بالغاية: كأكرم بني تميم حتى أو إلى أن يدخلوا، فيُقصر على غيرهم، وهي كالاستثناء بعد جمل، قاله غير واحد.

والإشارة بلفظة: (ذلك) بعد الجمل تعود إلى الكل، ذكرها القاضي وأبو الوفاء[1] وأبو البركات وأبو يعلى الصغير[2] وأبو البقاء[3].

---

* **قوله: والتخصيص بالغاية**: النوع الرابع من المخصصات المتصلة: الغاية، والغاية حروفها: إلى، وحتى، واللام، فإذا جاءنا حكم مبيَّن بغاية فإن ما بعد الغاية يكون مخصوصاً بذلك الحكم، مثال ذلك: أكرم بني تميم حتى يدخلوا، معناه أن الداخلين لا يستحقون الإكرام، كما لو قال: أكرم بني قيس حتى يعصوا الله، أو حتى يخرجوا على الإمام، فحينئذٍ نقول: الإكرام لهم إلا من كان عاصياً، أو كان خارجاً عن طاعة الإمام.

* **قوله: وهي كالاستثناء**: يعني الغاية كالاستثناء في كونها تخصص العام ولها أحكام الاستثناء السابقة كلها، وكذلك التخصيص بالغاية له حكم الاستثناء فيما لو ورد بعد جمل، كما لو قال: أكرم بني تميم وأعط بني قيس حتى يدخلوا، فإن قوله: حتى يدخلوا، يعود إلى الجمل السابقة كلها.

* **قوله: والإشارة بلفظة: (ذلك) بعد الجمل تعود إلى الكل**: وكذلك لو

---

(١) ابن عقيل، سبقت ترجمته.

(٢) القاضي أبو يعلى الصغير محمد بن محمد بن القاضي أبي يعلى بن الفراء البغدادي، فقيه حنبلي أصولي، توفي سنة ٥٦٠هـ. انظر المطلع ص(٤٥٥) سير أعلام النبلاء(٢٠/٣٥٣).

(٣) محب الدين أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن أبي البقاء العكبري، فقيه حنبلي أصولي نحوي فرضي ولد سنة٥٣٨هـ وتوفي سنة ٦١٦هـ. انظر معجم البلدان(٤/١٤٢) سير أعلام النبلاء(٢٢/٩١).

والتمييز بعد جمل، مقتضى كلام النحاة وجماعة من الأصوليين عوده إلى الجميع. ولنا خلاف في الفروع.

وردت جمل متعاطفة، وبعدها (ذلك) فإنه يعود إلى كل الجمل، كما لو قال: أكرم بني تميم وأعط بني قيس وأرفع درجة بني فلان، ذلك إن أقاموا الصلاة، أو ذلك بإقامتهم الصلاة، فيعود إلى الكل.

* **قوله: والتمييز بعد الجمل**: التمييز يُراد به اللفظ الفضلة الذي يُبيِّن حال أحد الأسماء، مثل لفظة دينار في قولك: اعطه خمسة عشر ديناراً، فهذا التمييز إذا كان بعد جمل أو ألفاظ مفردة فإنه يعود إلى الجميع كما لو قال: له عليَّ ألف وخمسمائة وستة وعشرون ريالاً، فإن لفظة (ريالاً) تمييز لجميع المفردات المتقدمة، وهكذا لو كان التمييز بعد جمل كما لو قال: له عندي رطل وملء هذا الإناء فضة، فإن هذا التمييز يعود إلى الرطل وإلى الإناء.

قال البعلي: اختلف أصحابنا في الفروع على وجهين أصحهما أن الأمر كذلك.

وقال بعض الفقهاء: إن الجملة الأولى يرجع إلى المتكلم في تمييزها.

التخصيص بالمنفصل:

مسألة: يجوز التخصيص بالعقل عند الأكثر، والنزاع لفظي.

مسألة: ويجوز التخصيص بالحس نحو: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣].

---

* **قوله: بالمنفصل:** تقدم معنا أن المخصصات على نوعين: متصلة وهي التي ترد مع العام في خطاب واحد، ومنفصلة وهي التي ترد في خطاب مستقل عن العام، وتقدم الكلام عن المخصصات المتصلة، وننتقل الآن للكلام عن المخصصات المنفصلة.

* **قوله: يجوز التخصيص بالعقل:** إذا وردنا خطاب عام، ولكن العقل يدل على أن ذلك الخطاب العام لا يشمل بعض الأفراد، فحينئذٍ هل نقول: العام مخصوص بالعقل فنخرج تلك الألفاظ بواسطة العقل؟ قالت طائفة: نعم، وقال آخرون: التخصيص هنا بالإرادة وليس بالعقل، والخلاف والنزاع لفظي، ومثلوا له بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فإنه يُعلم عقلاً بأن بعض أفراد الناس لا يدخل كالصغير غير المميز وكالمجنون ونحو ذلك، ولكن هل التخصيص هنا بالعقل، أو أن التخصيص بالإرادة؟.

النزاع لفظي، كما قال المؤلف.

* **قوله: ويجوز التخصيص بالحس:** النوع الثاني من أنواع المخصصات المنفصلة: الحس، كأن يأتينا خطاب عام فيدلنا الحس على أن بعض أفراد ذلك العام لم تدخل في ذلك الخطاب مثال ذلك: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] يعني بلقيس، مع أن المتكلم بذلك اللفظ يخاطب سليمان عليه السلام وسليمان عنده أشياء كثيرة ليست عند بلقيس، وقال طائفة بأن هذا ليس من العام لأن قوله: (مِنْ) للتبعيض، وإذا دخل التبعيض لا يكون عموماً، وقالوا: إن الأولى

مسألة: يجوز التخصيص بالنص سواءً كان العام كتاباً أو سنة متقدماً أو متأخراً لقوة الخاص وهو قول الشافعية.

التمثيل بمثل قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] فإننا نعلم بواسطة الحس أن السماوات لم تُدمر، وأن الأرض لم تُدمر.

* **قوله: يجوز التخصيص بالنص:** النوع الثالث من أنواع المخصصات المنفصلة هو التخصيص بالنص، فإنه إذا وردنا نص عام ووردنا نص خاص فإننا نعمل بالنص العام في جميع المواطن إلا في محل النص الخاص، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ المطلقات: عام؛ لأنه جمع معرف بأل، ثم جاءنا نص آخر يُبين أن غير المدخول بها ليس لها عدة كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فهنا خصصنا الآية العامة بواسطة الآية الخاصة فخصصنا الكتاب بالكتاب، وقد يكون تخصيص الكتاب بواسطة السنة كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] ما: اسم موصول يفيد العموم، فتجب الزكاة على هذه الآية في كل خارج من الأرض، ثم ورد لنا في الحديث: «**ليس في الخضروات صدقة**»[1] وفي آخر: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[2] فيكون عموم الكتاب مخصوصاً بالسنة، ولا فرق بين أن يكون العام متقدماً على الخاص أو أن يكون الخاص متقدماً في النزول والتشريع على العام، فهذا هو قول الجمهور ومنهم الشافعي.

---

(١) أخرجه الترمذي(٦٣٨) وضعفه، والطبراني في الأوسط(٦/١٠٠) وذكره الهيثمي في المجمع(٣/٦٨).

(٢) أخرجه البخاري(١٤٠٥) ومسلم(٩٧٩).

وعن أحمد: يُقدم المتأخر خاصاً كان أو عاماً. وهو قول الحنفية.

فإن جُهل التاريخ تعارض عند الحنفية.

وقال بعض الشافعية: لا يُخص عموم السنة بالكتاب، وذكره ابن حماد القاضي في رواية عن أحمد.

---

* **قوله: وعن أحمد: يُقدم المتأخر خاصاً كان أو عاماً:** في رواية عن أحمد ولكنها غير مشهورة بأنه يُقدم المتأخر، فيكون المتأخر بمثابة الناسخ للمتقدم، فإن كان العام هو المتقدم أثبتنا التخصيص، وإن كان الخاص هو المتقدم فإن الخاص يكون حينئذٍ منسوخاً، وهو أيضاً قول الحنفية، ولكن الصواب أنه يُخصص به سواءً كان متقدماً أو متأخراً.

* **قوله: فإن جُهل التاريخ تعارض عند الحنفية:** عند الحنفية إذا جُهل التاريخ فإنه يتوقف فيه. والصواب القول بالتخصيص، وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد.

* **قوله: لا يُخص عموم السنة بالكتاب:** يعني إذا وردنا في السنة حديث عام ثم وردتنا آية خاصة مثال ذلك أنه ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**ما أُبين من حي فهو ميت**»[1] فإن لفظة (ما) اسم موصول فيفيد العموم، ووردنا آية في القرآن خاصة بالأصواف وهي قوله: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠] فهل يجوز أن يكون عموم السنة مخصوصاً بالكتاب أو لا يجوز؟.

---

(١)أخرجه أبو داود(٢٨٥٨) والترمذي(١٤٨٠) وابن ماجه(٣٢١٦).

وقال بعض المتكلمين: لا يُخص عموم الكتاب بخبر الواحد، وهو رواية عن أحمد. وقال ابن أبان: يُخصص المخصص دون غيره.

قال بعض الشافعية: لا يجوز لأن السنة هي التي تُبيِّن الكتاب، وليس الكتاب هو الذي يُبين السنة، وقال الجمهور: يجوز ذلك، وهو الصواب؛ لأن في ذلك إعمال الدليلين، وهو أولى من إهمال أحدهما.

* **قوله: لا يُخص عموم الكتاب بخبر الواحد:** يعني إذا وردنا آية في القرآن عامة، ثم وردنا خبر واحد خاص فهل يصح تخصيص العام بواسطة ذلك الخبر الواحد؟ مثل حديث: «**لا تنكح المرأة على عمتها**»[1] هل يخصص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] قال بعض المتكلمين: لا يجوز ذلك، ولكن جمهور أهل العلم جوزوه ومن أمثلته ما تقدم من تخصيص قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] بحديث «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[2]

* **قوله: وقال ابن أبان: يُخصص المخصص دون غيره:** عيسى بن أبان من الحنفية قال: عموم الكتاب على نوعين:

الأول: عموم لم يرد عليه مخصص، فإذا ورد خبر آحاد خاص فإننا لا نعمل بذلك الخبر.

الثاني: آية سبق تخصيصها بمخصصات أخرى، فهذا يجوز أن نخصصه بخبر الآحاد.

---

(١)أخرجه البخاري(٢٧) ومسلم(١٤٠٨).

(٢) سبق قريباً.

والصواب هو القول الأول، وهو أن عموم الكتاب يجوز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً لأن خبر الواحد حجة وإعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما.

ومما يتعلق بما مضى مسألة مهمة وهي: هل يُشترط التنافي بين العام والخاص يعني هل يُشترط أن يكون العام مثبتاً والخاص منفياً بحيث يتنافيان، أو يجوز أن يكون كل واحد منهما مثبتاً، أو يجوز أن يكون كل منهما منفياً؟

نقول: إن اختلف الحكم جاز الاتفاق، مثال ذلك: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هذا إثبات وهو عام، ثم جاء في آية أخرى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] هذا أيضاً إثبات، ولكن الحكم فيهما مختلف، فجاز أن يُخصص به النص الأول المثبت بالنص الثاني المثبت لاختلاف حكمهما.

النوع الثاني: إذا اتحدا في الحكم، فهل يجوز أو لا يجوز؟ مثال ذلك: جاء مثلاً في الحديث: «**أن النبي ﷺ كان إذا جلس أشار بإصبعه**»[1] ثم جاء في لفظ آخر «**إذا جلس للتشهد أشار بإصبعه**»[2] فهل نقول: العام يُخصص بالخاص لأنه على مقتضى الأول أنه يشير بإصبعه في الجلسة بين السجدتين، نقول: ننظر إلى هذا القيد الزائد هل يُعمل فيه بمفهوم المخالفة أو لا يُعمل؟ فإن كان يُعمل فيه بمفهوم المخالفة خُصص النص الأول، وإن كان لا يُعمل فيه بمفهوم المخالفة لم يُخصصه، وحينئذٍ التشهد صفة، والصفة لها مفهوم مخالفة ومن ثمَّ نُخصص

(١) أخرجه مسلم(٥٨٠) وأبو دود(٩٨٧) والترمذي(٢٩٤).

(٢) أخرجه مسلم(٥٨٠) والنسائي(٣/٣٩).

بها اللفظ العام الأول فنقول: يقتصر الإشارة بالإصبع على التشهد فقط. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] عام في سارق القليل والكثير، وجاء في الحديث: «**تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً**»[1] اتفقا في الإثبات لكن الخاص له مفهوم بأن سارق أقل من ربع دينار لا قطع عليه.

وبذلك نعلم أن التخصيص بالنسبة للعام والخاص على ثلاثة أنواع:

الأول: أن يكون الحكم فيهما متنافياً متضاداً، كأن يكون أحدهما مثبتاً والثاني منفياً.

والثاني: أن يتحدا، ولكن لكل واحد منهما حكم مستقل.

الثالث: أن يتحدا في الإثبات والنفي ويكون حكمهما واحداً، ويكون الخاص فيه قيد يكون له مفهوم مخالفة، يُعمل به، هذه ثلاثة أحوال يجري التخصيص فيها: أن يكون كل منهما مثبتاً أو يكون منفياً وحكمهما مختلف، أو يتنافيا في المدلول إثباتاً ونفياً، أو يكون الخاص فيه قيد يُعمل بمفهوم المخالفة فيه.

(١) أخرجه البخاري (٦٧٨٩) ومسلم (١٦٨٤).

مسألة: الجمهور أن الإجماع مخصص، ولو عمل أهل إجماع بخلاف نص خاص تضمن ناسخاً.

* **قوله: الجمهور أن الإجماع مخصص:** يعني يجوز أن يكون هناك لفظ عام فيأتي الإجماع ويخصصه، مثال ذلك حديث بئر بضاعة قال: «**فإن الماء طهور لا ينجسه شيء**»[1] ثم وقع بعد ذلك إجماع على أنه إذا تغيرت صفات الماء بمخالطة النجاسة فإنه يكون نجساً فيُخصص العام الوارد في الحديث، فنقول: الماء طهور لا ينجسه شيء إلا إذا تغيرت صفته بنجاسة.

والجمهور على أن التخصيص بالدليل الذي استند عليه الإجماع لا بالإجماع، فيكون المخصص ليس هو الإجماع وإنما نص لم يثبت عندنا.

* **قوله: ولو عمل أهل الإجماع بخلاف نص خاص:** ولو عمل أهل الإجماع بخلاف نص خاص، إن وجد عندنا نص خاص كقتل شارب الخمر في الرابعة مثلاً، ووجدنا أهل الإجماع يخالفونه، فحينئذٍ نقول: عمل أهل الإجماع دليل على أن هناك نصاً ناسخاً للأول وهو الدليل الذي استند عليه الإجماع؛ ولكنه خفي علينا، وشيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة يقولون: إن قتل الشارب في الرابعة ليس حكماً، وإنما هو تعزير ومن ثمَّ لا يكون تركه من أهل الإجماع نسخاً لما ثبت عن النبي ﷺ.

هذه إذن أربعة مخصصات: العقل، والحس، والنص، والإجماع.

(١) أخرجه أبو داود (٦٦) والنسائي(١/١٤٧) والترمذي(٦٦) وأوله: قيل يا رسول الله، أنتوضأ مّن بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض، ولحوم الكلاب، والنتن؟ فقال رسول الله ﷺ... الحديث، وقال المنذري في المختصر(١/٧٤): وحكي عن الأمام أحمد أنه قال: حديث بئر بضاعة صحيح. وذكره في الكافي(١/٧).

مسألة: العام يخصص بالمفهوم عند القائلين به خلافاً لبعض أصحابنا.

* **قوله: العام يخصص بالمفهوم عند القائلين به:** تقدم أن اللفظ العام يجوز تخصيصه، وأن المخصصات منها ما هو متصل بنفس الخطاب، ومنها ما هو منفصل مستقل عنه في خطاب آخر، ومن أنواع المخصصات المنفصلة: النص يعني يأتينا لفظ عام ثم بعد ذلك يأتي مخصص له فنخصصه به، مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ثم جاء في آية أخرى أن غير المدخول بها لا يجب عليها عدة، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فنخصص الخطاب العام الأول المطلقات بالخطاب الثاني الوارد في غير المدخول بها، هذا في المنطوق، وكذلك قد يحصل بواسطة المفهوم كأن يأتي خطاب عام ويأتي هناك خطاب خاص له مفهوم فنخصصه به، مثال ذلك قول النبي ﷺ: «**الماء طهور لا ينجسه شيء**»[1] فهنا الماء عام؛ لأنه اسم جنس معرف بالألف واللام، فيدخل فيه القليل والكثير، ثم جاءنا في حديث آخر: «**أن الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث**»[2] فيُفهم منه بواسطة مفهوم المخالفة أنه إذا كان أقل من قلتين فإنه يحمل الخبث، فالأول: «**الماء لا ينجسه شيء**» يُخصص بمفهوم الحديث الآخر: أنه إذا كان أقل من قلتين فإنه يحمل الخبث ولو لم يتغير بدلالة حديث القلتين. فهذا ماء خالطته نجاسة ولم تغيره، مقتضى الحديث الأول أنه لا ينجس سواءً كان قليلاً أو كثيراً لقوله ﷺ:

(١) سبق قريباً.

(٢) أخرجه أبو داود (٦٣، ٦٤، ٦٥) والترمذي(٦٧) والنسائي(١/٤٦) و ابن ماجة (٥١٧).

....

(الماء) وهو عام في القليل والكثير. ثم جاءنا في الحديث الآخر: «أن الماء إذا بلغ قلتين فإنه لا ينجس» إذا بلغ هذه شرط، فيُفهم منه من مفهوم المخالفة للشرط أنه إذا لم يبلغ القلتين فإنه ينجس ويُفهم منه أن الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة ولو لم يتغير، فحينئذٍ نخص اللفظ العام بهذا المخصص، وهذا هو مذهب الشافعي وأحمد، وقال مالك: لا ينجس الماء إلا بالتغير قليلاً كان أو كثيراً، وليس لكونه يقول: إن المفهوم لا يخصص العام، وإنما لكونه يرى أن هذا الحديث الخاص ضعيف الإسناد أو مضطرب.

ويدل ظاهر كلام المؤلف على أن الخلاف يشمل التخصيص بمفهوم الموافقة وقد حكي الاتفاق على جواز تخصيص العام به ومن أمثلته تخصيص عموم حديث: «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[1] بمفهوم الموافقة من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] بحيث لا يحبس الوالد بدين ولده.

* **قوله: عند القائلين به:** يعني عند الذين يرون حجية المفهوم، والصواب أنه يُخصص؛ لأن المفهوم دلالة لغوية يُعمل بها فيُخصص بها.

(٢) أخرجه أبو داود (٦٣٢٨) والنسائي(٣١٦/٧) و ابن ماجة (٢٤٢٧).

مسألة: فعله عليه السلام يُخصص العموم عند الأئمة.

* **قوله: فعله عليه السلام يُخصص العموم عند الأئمة:** يعني إذا وردنا لفظ عام يدل على شيء، ثم وردنا فعل من النبي ﷺ خاص في مسألة فإننا نقول: ذلك اللفظ العام يُخصص بفعل النبي ﷺ في تلك المسألة. وقد يُمثل لها بما ورد عن النبي ﷺ: «**أنه نهى عن الصلاة على ظهر البيت الحرام**»[1]، فيُفهم منه النهي عن الصلاة في البيت، ثم إن النبي ﷺ «**صلى صلاة نافلة في البيت**»[2] فدل ذلك على تخصيص ذلك اللفظ العام بهذا الفعل الخاص، على فرض صحة حديث النهي. وقد يُمثل له بأن النبي ﷺ (كان يأمر أهله في الحيض أن تلبس الإزار ثم يباشرها من ورائه)[3] فيخصص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] والقول بتخصيص العموم بفعل النبي ﷺ يُستدل له بما ورد عن النبي ﷺ أنه لم ينكر على أصحابه كونهم عارضوا بين قوله وبين فعله، فإنه ﷺ: «**نهاهم عن الوصال**» فقالوا: «**إنك تواصل**»[4]، فلم يقل لهم: ليس لكم الحق في ذلك، وإذا وردكم فعل يُعارض قولاً قدموا قولي مطلقاً، وإنما بيَّن لهم العلة والسبب، فدل ذلك على أنه إذا ورد فعل يُعارض قولاً فإنه لابد من البحث عن طريقة للجمع بينهما، ومن طرق الجمع التخصيص وهناك طرق أخرى للجمع منها: حمل أحد الحديثين على محل والحديث الآخر على محل.

(١) أخرجه الترمذي(٣٤٦، ٣٤٧) وضعفه، وأخرجه ابن ماجه(٧٤٧) من طريق ضعيف أيضاً.

(٢) أخرجه البخاري(٤٦٨) ومسلم(١٣٢٩).

(٢) أخرجه البخاري(٤٦٨) ومسلم(١٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري(٣٠٢) ومسلم(٢٩٣).

مسألة: تقريره عليه السلام ما فعل واحد من أمته بحضرته مخالفاً للعموم ولم ينكره مع علمه مخصص عند الجمهور وهو أقرب من نسخه مطلقاً أو عن فاعله.

---

* **قوله: تقريره عليه السلام ما فعل واحد من أمته بحضرته مخالفاً للعموم:** يعني إذا وردنا خطاب عام يشمل صوراً كثيرة، ثم فعل أحد الصحابة عند النبي ﷺ فعلاً خاصاً يُخالف ذلك العموم، فحينئذٍ إما أن يُقال: ذلك التقرير على الفعل ناسخ للخطاب الأول، وإما أن يُقال: هو ناسخ فقط في حق ذلك الشخص، وإما أن يُقال: إنه مخصص، مثال ذلك ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس**»[1] ثم جاءنا أن رسول الله ﷺ: رأى رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين فقال رسول الله ﷺ: «صلاة الصبح ركعتان» فقال الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما فصليتهما الآن فسكت رسول الله ﷺ[2] فنقول: سنة الفجر مستثناة من العموم الأول؛ لأن قوله ﷺ: «لا صلاة» عام، فاستثنينا منه سنة الفجر بعد الفجر.

* **قوله: وهو أقرب من نسخه مطلقاً أو عن فاعله:** أي إذا ورد تقرير يُخالف العموم فإن القول بالتخصيص أقرب من القول بأن التقرير يكون نسخاً عن الفاعل فقط، وأما بقية الأمة فليس نسخاً لهم؛ إذن عندنا ثلاث أقوال:

الأول: أن التقرير يكون مخصصاً للعام، وهذا قول الجمهور وهو الصواب.

الثاني: أن التقرير يكون ناسخاً للعام لجميع الأمة.

الثالث: أن التقرير يكون ناسخاً في حق الشخص المقرر فقط دون بقية الأمة.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٨١) ومسلم(٨٢٦).

(٢) أخرجه أبو داود (١٢٦٧) وابن ماجه(١١٥٤).

مسألة: مذهب الصحابي يُخصص العموم إن قيل: هو حجة، وإلا فلا عند الأكثر. منعه بعض الشافعية مطلقاً، وقال أبو العباس: يُخصص إن سمع العام وخالفه وإلا فمحتمل.

---

* **قوله: مذهب الصحابي يُخصص العموم:** إذا وردنا لفظ عام ثم وجدنا صحابياً يقول أو يفعل ما يُخالف ذلك العام في جزئية خاصة، فهل نقول: بأن فعل الصحابي وقول الصحابي يُخصص العموم أو لا يُخصص؟ مثال ذلك جاءنا في الحديث: «أن النبي ﷺ أمر بإعفاء اللحى»[1] اللحى عام لكونه جمعاً معرفاً بأل الجنسية فيشمل جميع اللحية، ثم وردنا في صحيح البخاري: «أن ابن عمر كان يأخذ ما زاد عن القبضة»[2] فهنا عموم، وهنا مذهب صحابي يُخالف ذلك العموم، فهل يُخصص العموم به أو لا يُخصص؟ قال المؤلف: للعلماء في سياق هذه المسألة قولان:

القول الأول: أن هذه المسألة مرتبطة بمسألة حجية قول الصحابي، فمن قال بأن قول الصحابي حجة قال: يُخصص به العموم.

والقول الثاني في سياق هذه المسألة يقول: ليس هناك ترابط بين المسألتين بدلالة أن بعض الأصوليين يرى حجية قول الصحابي ثم لا يُخصص العموم به وهذه الطريقة في سياقة الخلاف أولى؛ لأن هناك جمعاً من الأصوليين يرون أن قول الصحابي حجة ودليل من أدلة الشرع، ومع ذلك لا يخصصون به العموم فدل ذلك على عدم ارتباط المسألتين ببعضهما.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٨٩٣) ومسلم(٢٥٩).

(٢) أخرجه البخاري(٥٨٩٢).

....

إذا تقرر ما سبق فهل يُخصص العموم بقول الصحابي إذا قلنا بأنه حجة؟

للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العموم يُخصص به، وهذا مذهب الحنابلة.

والقول الثاني: أن العموم لا يُخصص به.

والقول الثالث: بأن الصحابي إذا كان عالماً بالعام فخالفه، فإنه يُخصص العموم بمذهب الصحابي، وأما إذا كان الصحابي لا يعلم بالعموم فإن مذهبه لا يُخصص العموم.

والأظهر في هذا أن العموم لا يُخصص بقول الصحابي؛ لأننا إنما استدللنا بقول الصحابي لكونه قرينة على وجود حديث النبي ﷺ الذي لا نعلمه، فإذا علمنا أن حديث النبي ﷺ يُخالف قول الصحابي فحينئذٍ نقدم قول النبي ﷺ ولو بعمومه على قول الصحابي، ولا شك أن النصوص قد دلت على وجوب إتباع ما ورد عن النبي ﷺ وتحريم مخالفته قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] فلا يُترك العموم من الأدلة الشرعية كتاباً أو سنة لقول أحد من الناس، ولا يُخصص بقول صحابي أو بقول تابعي، قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣].

فلا يُترك الشيء المظنون ظناً غالباً وهو العموم من أجل قول الصحابي الذي هو مظنة لوجود الدليل؛ لأننا نستدل لقول الصحابي بأنه مظنة لوجود دليل قد خفي علينا، فلو وجدنا الدليل ظاهراً فإننا لا نحتاج إلى قول الصحابي الذي إنما نعمل به لكونه مظنة لوجود الدليل.

مسألة: العادة الفعلية لا تُخصص العموم، ولا تُقيد المطلق، نحو: حرمت الربا في الطعام، وعادة تناول البر عند الأكثر خلافاً للحنفية والمالكية.

* **قوله: العادة الفعلية لا تُخصص العموم ولا تُقيد المطلق:** أي الأمور المتكررة التي يفعلونها، هل تُخصص العموم أو لا تُخصصه؟ إذا وردنا لفظ عام، وكان العادة في ذلك الزمن استعماله في وجه واحد، فحينئذٍ هل يُخصص العموم بهذا اللفظ أو لا يُخصص؟.

العادة على نوعين:

النوع الأول: العادة التي تكون في الزمن النبوي، وهي المرادة هنا.

النوع الثاني: العادة التي تكون بعد ذلك، فهذه العادة التي تكون بعد زمن العهد النبوي لا قيمة لها ولا وزن عند معارضة الدليل الشرعي لها، وأما العادة في العهد النبوي فالأظهر أنها تُخصص العموم، فإذا وردنا خطاب عام وكان في عادتهم أن هذا اللفظ يُستخدم في معنى خاص ولا يُستخدم في عمومه، فإننا حينئذٍ نخصص العام به.

* **قوله: حرمت الربا في الطعام:** لو كانت عادتهم أنه لا يُستعمل لفظ الطعام إلا في البر، فإننا حينئذٍ نقصر هذا اللفظ على البر، ولكن هذا لم يثبت من عادتهم فإنهم يستعملون لفظ الطعام في البر وفي غيره. لكن من الأمثلة التي قد يُمثل بها ما ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**أعلنوا النكاح بالدف**»[1] وكان في عادتهم في ذلك الزمان أن الدف خاص بالنساء، فإن قوله: (أعلنوا) ظاهره العموم في الرجال والنساء، ولكن في عهدهم وفي زمانهم إنما يستعملونه

---

(١) أخرجه الترمذي(١٠٨٩) وابن ماجه(١٨٩٥).

مسألة: العام لا يُخصص بمقصوده عند الجمهور خلافاً للقاضي عبد الوهاب وأبي البركات وحفيده.

للنساء فخصصناه بالنساء.

وهكذا عموم ألفاظ المكلفين تخص بعادة أهل زمان المتكلم بقصر العام على بعض أفراده.

* **قوله: العام لا يُخصص بمقصوده:** يعني إذا وردنا لفظ عام نزل لمقصود معين، فحينئذٍ نقول: الأصل والمراد أن الخطاب العام يشمل المقصود ويشمل غيره، لأن من عادة الشارع أن يأتي بكلام عام ليشمل صوراً عديدة تشمل المقصود وغيره، ومن هنا قلنا: إن العام إذا ورد على سبب خاص فإننا نبقي اللفظ على عمومه، ونثبت الحكم في جميع أفراد العام؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكذلك فيما يتعلق بالمقصود.

مسألة: رجوع الضمير إلى بعض العام المتقدم لا يُخصصه عند أكثر أصحابنا والشافعية، كقوله بعد النهي: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[البقرة: ٢٢٨]، ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] وقال القاضي: يكون مخصصاً.

---

* **قوله: رجوع الضمير إلى بعض العام المتقدم لا يُخصصه:** إذا ورد لنا لفظ عام ثم ورد بعده حكم فيه ضمير يعود إلى العام، وهذا الضمير يجعل الحكم خاصاً ببعض الأفراد فلا يكون تخصيصاً للعام المتقدم عند الأكثر، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ إلى أن قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ﴾ متى يكون البعولة أحق بالرد؟ في الطلقة الرجعية الأولى والثانية ولكن الثالثة ليس للزوج حق الرجعة. فهل نقول إن قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ يُراد به المطلقة الرجعية فقط دون المطلقة الثالثة البائنة، وبالتالي نقول: إن المطلقة ثلاثاً لا تعتد بهذه العدة ويُبحث لها عن نص آخر؟ نقول: لا، لا يُخصص بذلك، ومثله أيضاً: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ فإن الآية نزلت في أن المطلقة تلزم بيتها، متى يحدث الأمر؟ عند أمكانية الرجعة. فهل يتخصص الحكم السابق بالرجعية أو يشمل أيضاً البائن؟ الجمهور على أن هذا اللفظ يعني في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ هل هذا للمطلقة البائنة أو للرجعية، اللفظ عام، ولكن ورد بعده ضمير يعود إلى بعض أفراده دون بعض وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ فنقول: عود الضمير الخاص أو وجود الضمير الخاص بعد اللفظ العام لا يُخصص اللفظ العام.

مسألة: يُخصص العام بالقياس عند الأكثر ومنعه ابن حامد وابن شاقلا. وجوزه ابن سريج إن كان قياساً جلياً. وابن أبان إن كان العام مخصصاً.

* **قولـه: يُخصص العام بالقياس:** إذا وردنا لفظ عام ثم بعد ذلك خُصص بدليل من الأدلة السابقة في مسألة خاصة، ثم هذه المسألة الخاصة لها مسائل نظيرة لها ومماثلة لها في العلة، فهل نقيس هذه المسائل المماثلة على هذه المسألة الأولى ونخصها من العام أو لا نخصها؟

مثال ذلك ورد لنا في الحديث: «**النهي عن بيع المزابنة**»[1]، ثم خُصت في «**العرايا**»[2] وهي بيع التمر بالرطب بخرصه إذا كان بالصفات والشروط المعتبرة، فهل نقيس عليه بيع الزبيب بالعنب، وبيع التين بالتين المجفف، أو المشمش بالمشمش المجفف أو نحو ذلك؟ مثال آخر: جاءنا في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] أوجب على الزاني والزانية مائة جلدة، ثم جاءنا في الأَمَةِ أن حدها نصف الحرة، فقال تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٤] ثم نجد أن العبد المملوك الذكر مماثل للأمة، فهل نلحقه بالأمة ونخصه من اللفظ العام فنقول: المملوك الذكر يُجلد في الزنا خمسين جلدة قياساً على الأمة، ونخصه من عموم قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ لأن الزاني هنا لفظ عام، مفرد معرف بال الجنسية؟.

ذكر المؤلف هنا أربعة أقوال:

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٧١) ومسلم(١٥٤٢).

(٢) أخرجه البخاري(٢١٧٣) ومسلم(١٥٣٩).

....

القول الأول: بتخصيص العموم بالقياس.

القول الثاني: بالمنع.

القول الثالث: إن كان القياس جلياً واضحاً يُخصص به دون القياس الخفي.

القول الرابع: إن كان العام سبق تخصيصه بمخصص آخر فإنه يُخص بالقياس وإلا لم يجز.

والأظهر في هذا أن القياس إن كان منصوص العلة خُصص العموم به، وأما إن كان غير منصوص العلة فإنه لا يُخصص العموم به.

وأما بالنسبة لابن شاقلا فقد نُقل عنه أنه أطلق عن أصحابهم من الحنابلة وجهين كما في العدة والتمهيد، وحكى القاضي عن ابن شاقلا القول بالمنع.

مسألة: المطلق: ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، نحو: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، و«لا نكاح إلا بولي»[١].

---

* **قوله: المطلق ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه:** المطلق من أنواع الخصوص في الخطاب، لأنه لا يشمل إلا فرداً واحداً، لكن هذا الفرد غير معين، بخلاف العام فإن العام يشمل جميع الأفراد.

فعندنا ثلاثة أنواع:

النوع الأول: العام، وهو الذي يشمل جميع الأفراد، كما في قولك: المؤمنون، هذا يشمل جميع الأفراد، جميع المؤمنين.

النوع الثاني: المطلق، وهو الذي يشمل واحداً لكنه غير معين، كما لو قلت: أكرم مؤمناً، فإنه يصدق بإكرام شخص واحد من المؤمنين، وهذا الشخص غير معين سواء أكرمت الأول أو العاشر أو رقم مئة، لا فرق.

الثالث: الشخص أو المقيد أو المعين، وهو الذي يتناول فرداً واحداً معيناً، مثل: زيد، خالد.

إذن الفرق بين المطلق والعام أن المطلق هو الذي لا يشمل إلا واحداً غير معين - شائع في الجنس - وأما العام فإنه يشمل جميع أفراد الجنس.

إذا تقرر هذا فإنه إذا أتى خطاب عام فلا بد فيه من استغراق جميع الأفراد كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء: ١١] هذا يشمل جميع الأولاد، لكن المطلق يصدق بفرد واحد، مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢] يصدق امتثاله برقبة واحدة.

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٠٨٥) والترمذي(١١٠١) وابن ماجه(١٨٨٠).

إذا تقرر هذا فإن المطلق يكون نكرة في سياق الإثبات، لأن اللفظ إذا كان نكرة في سياق النفي فإنه عام، أما النكرة في سياق الإثبات فإنها مطلقة، مثال ذلك قوله سبحانه: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ رقبة نكرة في سياق الإثبات. وقوله عز وجل: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أمة، نكرة في سياق الإثبات، فتكون حينئذٍ مطلقة، مما يدل على أن الأمر بالمعروف فرض كفاية وليس فرض عين لأنه أتى بأسلوب الإطلاق فقال: (**أُمَّة**) ولم يقل جميع الأمة.

و من أمثلته أيضاً قوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**»(لا) حرف نفي، و(نكاح) نكرة في سياق النفي فيفيد العموم، و(إلا) الاستثناء بعد النفي يصير الكلام الذي بعده مثبتاً، و(بولي) نكرة في سياق إثبات لأن الاستثناء بعد النفي يقلب الكلام إلى إثبات فيكون لفظ (الولي) هنا مطلقاً.

فقوله: المطلق ما: يعني المطلق هو اللفظ الذي تناول فرداً واحداً، وهذا القيد لإخراج الأفعال والذوات لأنها ليست من المطلق في شيء.

وقوله: تناول: لإخراج المجمل الذي لا يفهم منه معناه لأنه ليس من الإطلاق في شيء.

وقوله: واحداً: لإخراج الجمع، ونحن نسميه اسماً ثانياً هو: العام.

وقوله: غير معين: لإخراج المقيد الذي يتناول فرداً واحداً.

وقوله: باعتبار حقيقة شاملة لجنسه: لما قال: رقبة، هذه حقيقة تشمل جميع أفراد الجنس، وأتى بهذا القيد لإخراج الموصوف بوصف زائد على حقيقة الجنس، كما لو قال: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾.

والمقيد: ما تناول معيناً أو موصوفاً بزائد على حقيقة جنسه، نحو: ﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾. وتتفاوت مراتبه بقلة القيود وكثرتها، وقد يجتمعان في لفظ واحد بالجهتين، كـ ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ قُيدت من حيث الدين وأُطلقت من حيث ما سواه.

---

* قوله: المقيد: هو ما يقابل المطلق.

* قوله: ما تناول: يعني أن المقيد هو اللفظ، واستعمل هذا القيد لإخراج الذوات والأفعال ولإخراج الجمل.

* قوله: معيناً أو موصوفاً: لأن المقيد على نوعين: الأول: المعين، مثل زيد، والثاني: الموصوف بوصف زائد على حقيقة جنسه، مثال ذلك قوله: ﴿شَهْرَيْنِ﴾ هذه حقيقة الجنس ليس فيها وصف زائد، لكن لما قال: ﴿مُتَتَابِعَيْنِ﴾ فهو هنا زاد عن حقيقة الجنس بوصف زائد عن الحقيقة وهو وصف التتابع. ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ هنا مقيد من جهة الإيمان؛ لأنه وصفه بوصف زائد على حقيقة الجنس، لكنه مطلق في بقية الصفات، هل يلزم أن يكون طويلاً أو قصيراً؟ لم يذكر، هل يلزم أن يكون بديناً أو نحيفاً؟ لا، هو مطلق، هل يلزم أن يكون له لحية أو لا؟ لا يلزم، فهنا قُيد من جهة الإيمان ومن جهة التتابع، لكنه مطلق في بقية الصفات.

* قوله: وتتفاوت مراتبه بقلة القيود وكثرتها: تتفاوت مراتب المقيد بقلة القيود أو كثرتها، فبعض المقيدات فيها عشرة قيود مثل قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ ثم قال: ﴿مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: ٥] قيد بثمانية قيود، وقد يجتمع في اللفظ الواحد إطلاق وتقييد من جهتين مختلفتين.

مسألة: إذا ورد مطلق ومقيد فإن اختلف حكمهما مثل: أُكس وأطعم، لم يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقاً. وإن لم يختلف حكمهما، فإن اتحد سببهما وكانا مثبتين نحو: أعتق في الظهار رقبة، ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، حُمل المطلق على المقيد. ذكره أبو البركات إجماعاً.

قلت: ولكن ذكر القاضي وأبو الخطاب رواية عن أحمد: أن المطلق لا يُحمل على المقيد. ثم إن كان المقيد آحاداً والمطلق تواتراً انبنى على مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ، وعلى نسخ التواتر بالآحاد.

والمنع قول الحنفية. والأشهر أن المقيد بيان للمطلق لا نسخ له بتخصيص العام. وإن اختلف سببهما كالرقبة في الظهار أو القتل فأشهر الروايتين عن أحمد: الحمل، فعنه لغة وعنه قياساً.

---

* قوله: إذا ورد مطلق ومقيد: إذا وردنا الإطلاق والتقييد في خطاب واحد فلا إشكال بأن المطلق مقيد به، كقوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ وردا في خطاب واحد ومن ثم يُحمل المطلق عليه بلا إشكال، لكن لو ورد الإطلاق في خطاب وورد التقييد في خطاب آخر فهل يحمل المطلق على المقيد أو لا يحمل؟.

هنا تنقسم المسألة إلى مسألتين باعتبار اتحاد الحكم واختلافه:

النوع الأول: إذا اختلف الحكم بين الخطاب المطلق والخطاب المقيد، فإنه حينئذٍ لا يُحمل المطلق على المقيد، مثال ذلك: جاء في كفارة الظهار قوله تعالى: ﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ وقال في الإطعام: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ فحينئذٍ هل يكون الإطعام مقيداً بالتتابع كما قيدنا الصيام به ويلزم أن يكون الإطعام متتابعاً؟ نقول: لا؛ لأن الحكم هنا مختلف، هنا إطعام، وهنا صيام، لكن هناك

....

مسائل قد يقع الخلاف بين الفقهاء هل اتحد الحكم فيها أو اختلف؟ مثال ذلك: جاءنا في غسل اليدين في الوضوء قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] هنا مقيد بقوله: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ثم جاءنا في التيمم قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣] هنا (أيدي) مطلقة لم يُذكر فيها إلى المرافق، فهل تُحمل هذه الآية على تلك فنقول التيمم يكون إلى المرافق؟

قال طائفة: نعم؛ لأن الحكم واحد، هناك طهارة وهنا طهارة. هذا قول الشافعية وجماعة.

وقال جماعة: لا يُحمل المطلق على المقيد، قالوا: لأن الحكم هنا مختلف، هناك غسل وهنا مسح، والمسح مغاير للغسل. هذا هو القسم الأول وهو ما اختلف فيه الحكم.

النوع الثاني: إذا اتحد الحكم وكان حكم المطلق وحكم المقيد واحداً فحينئذٍ هل يُحمل المطلق على المقيد؟ نقول: هذا ينقسم على قسمين:

القسم الأول: إذا اتحد السبب.

والقسم الثاني: إذا اختلف السبب.

فإذا اختلف السبب فإنه حينئذٍ وقع الخلاف بينهم، مثال اختلاف السبب قوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ هنا مقيد بالإيمان، وقال تعالى في الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ولم يذكر معها (مؤمنة) هنا الحكم فيهما واحد وهو الإعتاق، والسبب مختلف، هناك قتل وهنا ظهار، فمن ثمَّ هذه الصورة وقع الخلاف بينهم فيها، فقال طائفة: يُحمل المطلق على المقيد، وهو

....

قول أكثر الأصوليين، وحينئذٍ يُشترط في رقبة الظهار الإيمان.

هل هذا الحمل بطريق القياس أو بطريق اللغة؟

قولان، والأظهر أنه بطريق اللغة.

والقول الثاني: بأنه لا يُحمل المطلق على المقيد.

والأظهر هو القول الأول وأنه لغة؛ لأن العرب تحذف بعض كلامها بناء على المثبت فيه في موطن آخر. لذلك قال ابن مالك: وحذف ما يعلم جائز.

القسم الثاني: إذا اتحد السبب، فعندنا اتحاد للحكم واتحاد للسبب، فننظر هل هما مثبتان أو هما منفيان؟ فإن كانا منفيين ـ مثال ذلك إذا قال: لا تعتق رقبة مؤمنة، وفي خطاب آخر: لا تعتق رقبة ـ فحينئذٍ هذا لا يكون من باب الإطلاق والتقييد، لأن الرقبة في النفي نكرة فيكون من باب العموم ولا يكون من باب الإطلاق، ومن ثم لا يصح أن ندخله في هذا الباب.

وإذا كان المطلق مثبتاً والمقيد منفياً، مثاله: أعتق رقبة، ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة، فحينئذٍ يكون من باب تعارض الخطابين ومن ثم يجمع بينهما بقضية التخصيص وليس من باب حمل المطلق على المقيد.

الحالة الثالثة: إذا كان كل من المطلق والمقيد مثبتاً فإنه حينئذٍ يحمل المطلق على المقيد على الصحيح، مثال ذلك: «**كان إذا جلس أشار بإصبعه**»[1] وفي رواية أخرى. «**إذا جلس للتشهد أشار بإصبعه**»[2] فيحمل المطلق على المقيد،

---

(١) سبق تخريجه ص(٤٨٨).

(٢) سبق تخريجه ص(٤٨٨).

قال طائفة من محققي أصحابنا وغيرهم: المطلق من الأسماء يتناول الكامل من المسميات في الإثبات لا النفي.

ويكون هذا من باب استعمال اللغة بطريق المفاهيم؛ لأنه لما قال: «للتشهد» فهمنا منه أنه إذا جلس لغير التشهد لم يشر بإصبعه؛ هذا عند الجمهور، وعند الحنفية قالوا: هذه المسألة إذا وردنا مطلق ومقيد وهما مثبتان فإنه عندنا من باب الزيادة على النص وبالتالي تكون نسخاً، فيُشترط فيها شروط النسخ. والجمهور قالوا: هذه لها حكم البيان فيحمل المطلق على المقيد مطلقاً، لذلك لو ورد المطلق آية من القرآن، والمقيد خبر آحاد فإنه يحمل المطلق على المقيد عند الجمهور، والحنفية قالوا: لا يحمل؛ لأنه يكون حينئذٍ من باب الزيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ولا يصح نسخ المتواتر بالآحاد عندهم.

* **قوله: المطلق من الأسماء يتناول الكامل من المسميات في الإثبات لا النفي:** إذا جاءنا اسم مطلق من الأسماء فإنه يتناول الكامل من المسميات، فإذا قال: (أعتق رقبة) رقبة، مطلق وهي اسم، فحينئذٍ تتناول الكاملة من الرقاب. هل تتناول غير الكامل أو لا تتناول إلا الكامل من المسميات؟ نقول: إن كان هذا الكامل باعتبار التسمية فإنه لا يتناول إلا الكامل، فإذا قال: (رقبة) لابد أن تكون رقبة بجميع أجزائها فلو جاءنا بنصف رقبة فإنه لا يجزئ؛ لأن الرقبة هنا انتقصت ولم يحصل بها كمال الرقبة لفقد جزء المسمى، فهنا نقص منها جزء المسمى، وأما إن كان المراد بالكمال أمر خارج عن المسمى فإنه حينئذٍ يدخل فيه جميع الأفراد، مثال ذلك: رقبة رخيصة ورقبة غالية الثمن، رقبة قادرة ورقبة عاجزة، إلى غير ذلك الجميع يسمى رقبة ولم ينتقص اسم الرقبة من الكل ومن ثَمَّ فالجميع يصدق عليه الاسم المطلق، هذا الكلام في الإثبات، أما الكلام في

....

النفي فإن المطلق لا يكون في النفي وإنما المطلق يكون في الإثبات، ومن ثم قوله: (لا النفي) فيه ما فيه، لأن المطلق لا يكون إلا في سياق الإثبات ولا يكون في سياق النفي.

هل يدخل الإطلاق والتقييد في الأفعال؟

نقول: يدخل في الأفعال المثبتة، ليس في ذات الفعل وإنما في المفعول به، كما لو قال: اضرب، أكمل، هنا حُذف المفعول، والفعل مثبت فيكون مفعوله مطلقاً، أو قال: أكرم، أي أكرم أي واحد؛ لكن لو كان في سياق النفي فقال: لا تكرم، فإنه حينئذٍ ينتقل إلى كونه عاماً؛ لأن الفعل المنفي المحذوف متعلقه يفيد عموم المتعلقات، لكن الفعل المثبت إذا حُذف متعلقه أفاد الإطلاق.

هل التخصيص تقليل لأوصاف العام، والتقييد تقليل للذوات؟

الجواب: التخصيص تقليل للذوات، والتقييد تقليل للصفات. لما قال مثلاً: أعتق الرقاب، ثم قال: الرقاب الطوال. فحينئذٍ هذا تخصيص لأننا حصرنا الحكم على بعض الذوات؛ لكن التقييد يكون في الصفات، لما قال: أعتق رقبة، ثم قال: رقبة طويلة، فهنا الحكم لفرد غير معين من نوع، ثم قيدنا صفته.

المجمل:

المجمل لغة: ما جُعل جملة واحدة لا ينفرد بعض آحادها عن بعض.

واصطلاحاً: اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء.

وقيل: ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى، ....

---

* **قوله: المجمل:** تقدم أن الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: النص: وهو الصريح في لفظ معين في معنى معين.

والثاني: الظاهر: وهو المتردد بين معنيين، وهو في أحدهما أرجح.

والثالث: المجمل: وعرفه المؤلف لغة بأنه ما جُعل جملة واحدة لا ينفرد بعض آحادها عن بعض.

* **قوله: هو اللفظ:** لإخراج الذوات ونحوها.

* **قوله: المتردد بين محتملين:** يعني المتردد بين معنيين يحتمل أن يكون كل منهما مراداً به.

* **قوله: فصاعداً:** يعني فأكثر معنى.

* **قوله: على السواء:** لأنها إذا لم تكن على السواء كانت من قبيل الظاهر، مثال ذلك لفظ: (القرء) يصدق على الحيض ويصدق على الطهر فيكون مجملاً. و(عسعس) يحتمل أن يُراد بها الدخول ويحتمل أن يراد بها الخروج فحينئذٍ تكون مجملة على هذا التعريف.

* **قوله: ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى:** التعريف الثاني وهو منهج آخر أنه ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى، ليس له أي معنى ولا يُفهم حتى يأتي دليل يوضحه، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فإننا لا نعلم ما حقه، فعلى ذلك يكون ذلك هو المجمل عند هؤلاء وهو ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى، فعلى ذلك فإن الغريب مجمل على التعريف الثاني دون التعريف الأول.

والمراد معين، وإلا بطل بالمشترك فإنه يُفهم منه معنى غير معين.

---

* **قوله: والمراد معين:** لإخراج المشترك؛ لأن المشترك يُفهم منه معانٍ متعددة، ولكن ليس هناك معين بعينه، فمثلاً: القرء، يُطلق على الحيض وعلى الطهر، فهو يُفهم منه معانٍ، ولكن ليس هناك معنى معين دل عليه اللفظ.

* **قوله: فإنه يُفهم منه معنى غير معين:** يعني الاسم المشترك يفهم منه معنى غير معين، حينئذٍ ينبغي أن نُقيد هذا التعريف، وهذان منهجان للأصوليين، منهج يقول: المجمل هو الذي لا يُعلم منه معنى معين، والمنهج الآخر يقول: أنا أوسع الدائرة في المجمل.

ويترتب على هذا مسألة، وهي اللفظ المشترك هل يجوز حمله على جميع معانيه أو لا يجوز؟

إن قلنا بالتعريف الأول لم يجز، وإن قلنا بالتعريف الثاني جاز، مثال ذلك مثلاً: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فقوله تعالى: ﴿بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ مشترك بين الزوج وبين الولي فحينئذٍ إذا اخترنا التعريف الأول قلنا: هذا مجمل، فيجب أن نتوقف فيه حتى يأتي دليل يوضحه، وإذا اخترنا التعريف الثاني قلنا: نحمله على جميع المعاني.

ما حكم المجمل؟

المجمل يجب التوقف فيه حتى يأتي دليل يوضحه ويُبين المراد منه.

وهو إما في المفرد كالعين، والقرء، والجون، والشفق، في الأسماء، وعسس وبان في الأفعال. وتردد الواو بين العطف والابتداء في نحو: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ ﴾ [آل عمران: ٧]. ومن بين ابتداء الغاية والتبعيض في آية التيمم في الحروف.

---

* **قوله: وهو إما في المفرد:** هذه أنواع المجملات، النوع الأول: الإجمال في الألفاظ المفردة مثل: العين، تصدق على الجارية، والباصرة، والجاسوس، ومثل: القرء، يصدق على الطهر، والحيض، ومثل: الجون، هذا من ألوان الخيل يصدق على الأبيض والأحمر، ومثل: الشفق، والمراد به النور الذي يخرج بعد غروب الشمس، ويصدق على الشفق الأبيض، والشفق الأحمر، والشفق الأسود، كلها يُقال لها: شفق.

* **قوله: وعسس وبان في الأفعال:** عسعس، هذا مشترك وهو مجمل؛ لأنه يصدق على معنيين دخل وخرج؛ وبان، يصدق على معنيين، المعنى الأول ظهر، تقول: بان المانع، بمعنى ظهر، والمعنى الثاني: انفك، تقول: بان الأصبع من اليد، بمعنى انفك منها، وقال جماعة: بأن هذا ليس من المشترك بل هما مأخوذ معناهما من شيء واحد، فإن الانفكاك نوع من أنواع الظهور.

* **قوله: وتردد الواو بين العطف والابتداء:** كذلك قد يكون الإجمال في الحروف مثل الواو قد تكون للابتداء، وقد تكون للعطف، وقد تكون للحال، وقد تكون لغيرها.

* **قوله: و(مِنْ) بين ابتداء الغاية والتبعيض:** وكذلك (مِنْ) قد تكون لابتداء الغاية، وقد تكون للتبعيض كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾ [المائدة: ٦] فإن قيل: هي للتبعيض فلابد أن يكون المتيمم به له غبار، وإن قيل: هي لابتداء الغاية، فإنه حينئذٍ يجوز التيمم بكل ما صعد على الأرض.

أو في المركب كتردد: ﴿ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧] بين الولي والزوج، وقد يقع من جهة التصريف كالمختار والمغتال للفاعل والمفعول.

---

* **قوله: وفي المركب:** كقوله: ﴿ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ هذه الآية فيها جملة مركبة من ألفاظ متعددة ويتردد معناها بين الولي والزوج.

* **قوله: وقد يقع من جهة التصريف كالمختار والمغتال للفاعل والمفعول:** يعني قد يقع الإجمال من جهة التصريف كالمختار يصدق على الفاعل ويصدق على المفعول مثل قوله عز وجل: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فكلمة: (يُضَآرَّ) مجملة، هل الكاتب هو الذي أوقع الضرر فيكون فاعلاً، أو هو الذي وقع به الضرر، فيكون هو المفعول به، الآية محتملة، فهذا يكون من قبيل المشترك.

وقد يكون هناك نوع آخر وهو من الحذف مثل قوله سبحانه: ﴿ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ [النساء: ١٢٧] قد يكون المراد: في أن تنكحوهن، وقد يكون المراد: ترغبون عن أن تنكحوهن.

مسألة: لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] **و﴿أُمَّهَٰتُكُمْ﴾** [النساء: ٢٣] **خلافاً لأكثر الحنفية وأبي الفرج المقدسي ثم هو عام عند ابن عقيل والحلواني.**

وفي التمهيد والروضة ينصرف إطلاقه في كل عين إلى المقصود اللائق بها.

* **قوله: لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان:** الأصل في الأحكام الشرعية من التحليل والتحريم أن تكون للأفعال أما الذوات فلا يُحكم عليها بحكم شرعي، فإذا جاءنا خطاب من الشارع فيه حكم شرعي محكوم به على ذات فماذا نقول فيه؟ اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنه مجمل لا نعرف المراد به، مثال ذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ قالوا: الميتة ذات فلا يمكن أن ينطبق عليها التحريم، فلابد أن نتوقف في هذا النص حتى يأتينا دليل يدلنا على المراد به، وكذلك: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ وكذلك قولك: الخمر حرام، كل هذه مجملة، لماذا؟ لأنه حكم بحكم تكليفي على ذات، والذوات لا يُحكم عليها بحكم تكليفي، وهذا قول الحنفية.

القول الثاني: بأنها عامة، فنقدر هنا بدلالة الإضمار جميع الأفعال فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ يعني يحرم عليكم كل فعل تفعلونه في الميتة إلا ما ورد دليل بإباحته، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة.

القول الثالث: بأننا نخصصه بالعرف فنقدر فعلاً مناسباً بحسب العرف فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ يعني الأكل، ويترتب على ذلك مسألة الانتفاع بالميتة غير الجلود، مثل أن نأخذ عظمها ونهيئه ونستعمله، هل يجوز أو لا؟ إن قلنا: عامة فلا يجوز، وإن قلنا: هي خاصة في الأكل فإنه حينئذٍ يجوز.

مسألة: لا إجمال في نحو: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] **خلافاً لبعض الحنفية، وحقيقة اللفظ مسحه كله عند أحمد.**

مسألة: لا إجمال في «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[1] عند الجمهور، ....

* **قوله: لا إجمال في نحو: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾:** الباء هنا يحتمل أن يكون المراد بها الإلصاق، وبالتالي فيجب تعميم الرأس بالمسح، كما قال مالك وأحمد، ويحتمل أن يُراد بها التبعيض فحينئذٍ يجوز الاكتفاء بمسح البعض كما قال الشافعية، فلما وقع الاحتمالان قال بعض الحنفية: هي مجملة؛ لأنها مترددة بين معنيين، والآخرون يقولون: هذا اللفظ وهو الباء أظهر في المعنى الذي نقول به.

* **قوله: لا إجمال في «رُفع عن أمتي الخطأ»:** ظاهر قوله ﷺ: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان» أنه لا يوجد خطأ في الأمة ولا نسيان ولكننا نجد خطأ، فإن بعض الناس يخطئون ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] وكذلك النسيان ظاهره أنه لا يوجد نسيان، فحينئذٍ قال بعض الحنفية: هذا مجمل لأن الخطأ موجود، والحديث يقول برفع الخطأ فحينئذٍ لا نفهم هذا النص. وقال آخرون: هنا نحتاج إلى تقدير وهو: (إثم) فنقول: رُفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان، ومن ثمَّ يكون اللفظ هنا ليس مجملاً، بل هو مبين بالتقدير والإضمار.

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وقال الزيلعي في نصب الراية(٢/٦٤) قوله عليه السلام: « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» هذا لا يوجد بهذا اللفظ وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقرب ما وجدناه بلفظ: « رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً...» رواه ابن عدي في الكامل من حديث أبي بكرة، وأكثر ما يروى بلفظ: « إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان» هكذا روى من حديث ابن عباس وأبي ذر وثوبان وأبي الدرداء وابن عمر وأبي بكرة. ا.هـ.

بل هو من دلالة الإضمار وقد تقدمت.

* **قولـه: بل هـو مـن دلالـة الإضـمار:** الإضمار أن يكون في الكلام أجزاء مسقطة منه بحيث لا يُفهـم الكـلام إلا إذا قُـدرت، مثاله قوله سبحانه: ﴿ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ ﴾ [البقرة: ٦٠] فانفجـرت، تقديـر الكـلام فضـرب فانفجرت.

وهذا الحديث كثير من أهل العلم يُضعفه في إسناده ويقولون: لم يرد بهذا اللفظ، وإنما ورد بلفظ: «وضع عن أمتي...»[1]، والوضع لا يكون إلا لشيء قد وقع، وورد كذلك بلفظ: «إن الله تجاوز»[2] وحينئذٍ فهذا الكلام الذي يذكره المؤلف والخلاف الذي فيه ليس بتلك المثابة.

(١) رواه ابن ماجه(٢٠٤٥) والبيهقي(٦/٨٤) والطبراني في الأوسط(٨/١٦١) وقال ابن أبي حاتم في العلل (١/٤٣١): سألت أبي عن حديث رواه ابن المصفى عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «إن الله عز وجل وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وروى ابن المصفى عن وليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس مثله، وعن الوليد عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثله، وعن الوليد عن ابن لهيعة عن موسى بن وردان عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ مثل ذلك، قال أبي: هذه أحاديث منكرة كأنها موضوعة وقال أبي: لم يسمع الأوزاعي هذا الحديث عن عطاء أنه سمعه من رجل لم يسمه أتوهم أنه عبد الله بن عامر أو إسماعيل بن مسلم ولا يصح هذا الحديث ولا يثبت إسناده.

(١) أخرجه ابن ماجه(٢٠٤٣) وابن حبان(٧٢١٩) والطبراني في الكبير(١١/١٣٣) والحاكم(٢/٢١٦).

مسألة: لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلا بطهور»[1]، «إلا بفاتحة الكتاب»[2]، «لا نكاح إلا بولي»[3] ويقتضي نفي الصحة عند الأكثر، وعمومه مبني على دلالة الإضمار، ومثل المسألة: «إنما الأعمال بالنيات»[4] ذكره أبو البركات.

* **قولـه: لا إجمال في نحو: «لا صلاة إلا بطهور»** الصلاة لها حقيقة لغوية، ولها حقيقة صورية، ولها حقيقة شرعية، فالحقيقة اللغويـة: هـي الدعـاء أو الثـناء، والحقـيقة الصـورية: هـي صـورة الصـلاة الـتي نشـاهدها مـن الـركوع والسـجود وغيرها، والحقـيقة الشـرعية هـي الصـلاة المشـتملة عـلى الشـروط والأركـان والواجبات فلما قـال: «لا صـلاة إلا بطهـور» لكننا نجد صلاة بحسب الصورة بدون طهور، بعض الناس يصلي بدون طهور، وقد يؤجر عليه إذا كان ناسياً لحدثه فمن ثمَّ قال بعض الحنفية: هذا مجمل، قالوا لأننا نجد صلاة بحسب الصـورة ومـع ذلـك هـي بـدون طهـور، فقـالوا: هـذه ألفـاظ مجملـة، والجمهـور قـالوا: لا، هـذا خطاب من الشارع فنقدر أن المراد به الصحة الشرعية، فتقول: لا صـلاة صـحيحة شـرعاً إلا بطهـور، وهكـذا في «إلا بفاتحـة الكـتاب»، و «لا نكاح إلا بولي».

* **قولـه: وعمومـه:** يعني عموم هذه الدلالة بحيث تشمل جميع التقديرات الممكنة كقولك: لا صـلاة صحيحة شرعاً، أولا صـلاة مثاب عليها، أو لا صلاة

(١) أخرجه مسلم(٢٢٤) وأبو داود(٥٩) والترمذي(١) والنسائي(٥/٥٦) وابن ماجه(٢٧١).

(٢) أخرجه البخاري(٧٥٦) ومسلم(٣٩٤).

(٣) أخرجه أبو داود(٢٠٨٥) والترمذي(١١٠١) وابن ماجه (١٨٨٠).

(٤) أخرجه البخاري(١) ومسلم(١٩٠٧).

مسألة: رفع إجزاء الفعل نص فلا يُصرف إلى عدم إجزاء الندب إلا بدليل ذكره غير واحد.

كاملة، أو نحو ذلك مبني على مسألة عموم دلالة الإضمار المتقدمة، مثل قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» لابد فيه من تقدير لأننا نجد صورة عمل بدون نية، فحينئذٍ لابد أن نقدر، فنقدر جميع التقديرات إن قلنا بعموم دلالة الاقتضاء، أو نقدر فعلاً واحداً مناسباً فنقول مثلاً: إنما صحة الأعمال بالنيات.

* **قوله: رفع إجزاء الفعل نص:** يعني إذا جاءنا نص وقال: لا يجزئ كذا، فحينئذٍ هذا نص بعدم إجزاء ذلك الفعل، مثال ذلك: «لا تُجزئ صلاة إلا بطهور» فنفي الإجزاء دل على أن ذلك الفعل للوجوب، لأنه لم يقل: إجزاء إلا لأن الفعل ذاته واجب فلا يصح صرفه إلى الندب.

مسألة: نفي قبول الفعل يقتضي عدم الصحة ذكره ابن عقيل.

* **قوله: نفي قبول الفعل يقتضي عدم الصحة:** إذا جاءنا نص من الشارع قال: لا يُقبل كذا، فهل هذا اللفظ يقتضي عدم الصحة، أو لا يقتضيها؟ مثاله قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**»، وقوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»[1]، وقوله ﷺ: «**إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً**»[2] وقوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار**»[3] وقوله ﷺ: «**من شرب الخمر لم تُقبل له صلاة أربعون يوماً**»[4]، وغير ذلك من الأمثلة، فنفي قبول الفعل عند الجماهير يقتضي عدم صحة الفعل، وأنه غير صحيح، قالوا: لأنه ما دام لا يُقبل فإنه حينئذٍ ليس بصحيح، للتلازم العقلي بينهما. والأظهر أن المراد بنفي القبول لا يتحدد إلا بقرينة، لذلك لما قال مثلاً: «**لا يقبل الله صلاة شارب الخمر أربعين يوماً**» فنحن نطالبه بها ونصححها، ولكن لا يستحق أجرها وثوابها.

وقال طائفة: بأن هذا خاص، وإلا فإن الأصل أن نفي القبول يدل على عدم الصحة.

(١) أخرجه البخاري(١٣٥) ومسلم(٢٢٥).

(٢) أخرجه مسلم(١٠١٥) والترمذي(٢٩٨٩).

(٣) أخرجه أبو دود(٦٤١) وابن ماجه(٦٥٥).

(٤) أخرجه الترمذي(١٨٦٢) والنسائي(٨/٣١٤) وابن ماجه(٣٣٧٧).

مسألة: لا إجمال في نحو: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] عند الأكثر.

مسألة: لا إجمال في: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] عند الأكثر خلافاً للحلواني وبعض الشافعية.

---

* **قوله: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾** ما المراد بالقطع؟ هل هو الشق أو الإبانة؟ قال طائفة: هذا متردد بين هذين المعنيين، ويُستدل عليه بمثل قوله تعالى: ﴿لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٤] قالوا: ليس المراد به الإبانة والفصل وإنما المراد به الشق.

والأظهر أن الأصل في لفظ التقطيع جعل الشيء قطعاً متفرقة، وحينئذٍ فيكون حقيقة في الإبانة، وإن كان قد يُطلق مجازاً على الشق، كيف وقد قال طائفة: بأن الآية يُراد بها الفصل والإبانة؛ لأن هذا هو حقيقة اللفظ في اللغة، ولا يُصار عن الحقيقة إلا بقرينة ودليل.

كما أن بعضهم جعل الآية مجملة من جهة أخرى وهي أن اليد تطلق ويراد بها إلى المنكب مرة، وإلى الكوع مرة وإلى المرفق ثالثة، وأجيب بأن اليد في أصل اللغة إذا أطلقت فهي إلى الكوع ولا تطلق ويراد بها المنكب إلا بدليل وقرينة، وأجاب آخرون بأن الآية بينها الفعل النبوي والإجماع على أن المراد إلى الكوع.

* **قوله: لا إجمال في: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾**: للبيع أنواع متفاوتة، وأنواع متعارضة، فما المراد بلفظ البيع هنا؟ قال طائفة: هذا مجمل، لأنه لا يُدرى ما المراد به حتى يأتي دليل يوضحه. وقال آخرون: ليس هذا من المجمل بل هو واضح بَيِّن، فقال طائفة: الألف واللام للجنس فيفيد العموم، وقال طائفة: جميع أنواع البيع الأصل فيها الحل والجواز فتكون للجنس من غير استغراق، وقال طائفة: (ال) هنا عهدية، فيكون مجملاً لعدم تقدم معهود.

مسألة: اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى ولا ظهور، مجمل في ظاهر كلام أصحابنا، وقاله الغزالي وجماعة. وقال الآمدي: ظاهر في المعنيين.

---

* **قوله: اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين تارة أخرى ولا ظهور مجمل**: يعني أنه إذا ورد لفظ في أثناء كلام، وكان هذا اللفظ يستعمل باستعمالين أحد الاستعمالين يدل على معنى واحد فقط، والاستعمال الثاني يدل على معنيين وتساوي هذان الاستعمالان ولم يكن أحدهما أقوى ولا أظهر من الآخر فعلى أي الاستعمالين يحمل؟ اختلف الناس في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه يكون مجملاً لتردده بين الاستعمالين ولا مرجح لأحدهما على الآخر، ولا قرينه تقوي أحدهما.

القول الثاني: أنه يصرف على الاستعمال المشتمل على معنيين دون الاستعمال الذي له معنى واحد فقط، لأن الأول أكثر فائدة.

ومثل له بعضهم بحديث: «**لا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلا يُنْكَحُ**»[1] فإن لفظ النكاح يستعمل ويراد به الوطء فإن فسر به الحديث لم يدل على معنى واحد، ويستعمل لفظ النكاح ويراد به العقد فإن فسر الحديث به دل على معنيين وهو أن لا يكون المحرم زوجاً ولا ولياً، والتمثيل بهذا المثال وإن ذكره بعض الأصوليين إلا أن فيه نظراً من جهة أن الحديث روي بكسر كاف (ينكِح) فلا يرد عليها الاستعمال الأول.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٠٩) وأبو داود (١٨٤١) والترمذي (٨٤٠) والنسائي (٦/٨٨) وابن ماجه (١٩٦٦).

الْمُبَيَّن:

الْمُبَيَّنِ يُقابل المجمل.

أما البيان قال في العدة والتمهيد: إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه.

* قوله: المبين: بعد أن تكلم عن المجمل بدأ بالكلام عن المبين والْمُبَيَّنِ للعلماء فيه منهجان:

المنهج الأول: أن المُبين هو الواضح، فكل ما كان واضحاً فإنه يكون مُبيناً، وحينئذٍ فالشرائع المبتدأة تكون بياناً، لأنها واضحة.

المنهج الثاني: أن المُبين لا يكون إلا في شيء سبق الإجمال فيه، فقد كان مجملاً ثم وُضح بعد ذلك. هذان منهجان للأصوليين في حقيقة المُبين.

* قوله: يُقابل المجمل: مما يدل على أنه اختار المنهج الأول، فكل ما لم يكن مجملاً فإنه مبين سواءً سبق إجماله أو لم يسبق.

* قوله: أما البيان قال في العدة والتمهيد: إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه: قد اختلف الناس في المراد بالبيان، فقال طائفة: بأن البيان هو الفعل الذي هو الإظهار. وقال طائفة: بأن البيان هو الدليل المُبين، هو الذي يُقال له بيان.

وقال طائفة: بأن البيان هو فاعل التبيين المتكلم باللفظ الموضح المُبين، وهذه ثلاثة مناهج في حقيقة البيان، فاختار المؤلف أحد هذه المناهج، ولا يُقال بترجيح بعض هذه المناهج على بعض، لأنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولكل اصطلاحه.

مسألة: الفعل يكون بياناً عند الأكثر خلافاً للكرخي وبعض الشافعية.

مسألة: يجوز عند الأكثر كون البيان أضعف مرتبة.

* قوله: الفعل يكون بياناً عند الأكثر: كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] هذا مجمل ثم بيَّن النبي ﷺ الصلاة بفعله، فدل ذلك على أن اللفظ المجمل قد يُبين بواسطة الفعل.

وقال طائفة: بأن البيان هنا ليس بالفعل وإنما هو بالقول في قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(١).

والأظهر الأول، لأنه لو كان قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لفظاً مجرداً ولم يُنقل لنا فعل لما كان هناك بيان، مما يدل على أن الفعل مُبين، ثم إن الفعل بين قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

ووقع الاتفاق على أن البيان يحصل بالقول، فإن قول النبي ﷺ: « فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»(٢) بيَّنَ قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٤١].

كما قد يحصل البيان بالإشارة والكتابة والإقرار والترك.

* قوله: يجوز عند الأكثر كون البيان أضعف مرتبة: أي أنه لا يُشترط أن يكون البيان أقوى ولا أضعف مرتبة من المُبين، فيمكن أن يُبين القطعي بواسطة ظني، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:١٤١] هذا قطعي بُين بالسنة لأن النبي ﷺ بين فرائض الزكاة.

---

(١) أخرجه البخاري(٦٣١) ومسلم(٦٧٤).

(٢) أخرجه البخاري(١٤٨٣)

واعتبر الكرخي المساواة.

ويعتبر كون المخصص والمقيد أقوى منه دلالة عند القائل به.

ومن أنواع البيان أيضاً التخصيص قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [البقرة: ٢٦٧] ثم بينه بقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[١].

* **قوله: واعتبر الكرخي المساواة:** وذكر عن الكرخي أنه يُشترط المساواة بين البيان والمُبين، فأخبار الآحاد لا تُبين المتواتر، والحقيقة أن هذا ليس مذهب الكرخي، وأن الناس قد أخطئوا عليه في النقل لذلك نفى الحنفية وهم أصحابه هذا المذهب عنه، والجمهور لا يُشترطون أن يكون المُبَيِّن مساوياً للمُبيَّن.

* **قوله: ويعتبر كون المخصص والمقيد أقوى منه دلالة:** يعني يُشترط كون المخصص والمقيد أقوى من العام ومن المطلق من جهة الدلالة عند القائل باشتراط المساواة، لأن العام والمطلق ظني الدلالة عندهم.

والذي عليه الجماهير ومنهم الحنابلة أنه يجوز أن يكون البيان أضعف دلالة من المبين.

(١) أخرجه البخاري(١٤٠٥) ومسلم(٩٧٩).

مسألة: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا عند من يقول بتكليف ما لا يُطاق.

قال أبو العباس: وتأخير البيان لمصلحة هو البيان الواجب أو المستحب. وفي تأخيره إلى وقت الحاجة عن إمامنا روايتان، ولأصحابنا قولان.

* **قوله: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة...:** إذا وردنا دليل يحتاج إلى بيان، وكان في الناس حاجة إلى معرفة هذا الحكم من أجل أن يعملوا به، ثم لم يرد بيان له، فهذا دليل على أن هذا النص ليس بحاجة إلى بيان، مثال ذلك: لفظ عام أحتاج الناس إلى العمل به في وقت، فاستدل عليه النبي ﷺ بعموم اللفظ فحينئذٍ نقول: هذا اللفظ يشمل هذه الصورة، ولا يجوز أن نقول: تلك الصورة مخصوصة بالدليل الآخر، لأنه لو كانت مخصوصة للزم عليه أن يكون الشرع أخر البيان عن وقت الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

وصورة المسألة أن يقول: صلوا غداً ثم لا يبين لهم في الغد كيف يصلون.

وأما تأخير البيان لمصلحة مع وجود الحاجة فمثل تأخير النبي ﷺ بيان كيفية الصلاة المجْزئة للمسيء في صلاته إلى المرة الثالثة.

أما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، كأن يأتينا خطاب عام ويبقى سنة أو سنتين، ثم بعد ذلك يخصص في صورة أو مسألة معينة ويعطى لها حكم آخر، فهذا جائز لأنه لم يكن هناك حاجة قبل نزول المخصص لذلك الحكم.

ويجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة عند جماهير الأصوليين.

وقال طائفة: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

....

وقال آخرون: نفرق بين بيان المجمل فهذا لا يجوز تأخير البيان فيه عن وقت الخطاب، وبين تخصيص العام وتقييد المطلق، فهذا يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

مسألة: يجوز على المنع تأخير إسماع المخصص الموجود عند الأكثر، ومنعه أبو الهذيل[1] والجبائي ووافقا على المخصص العقلي.

مسألة: يجوز على المنع تأخير النبي ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة عند القاضي والمالكية، ومنعه أبو خطاب وابن عقيل مطلقاً.

---

* **قوله: يجوز على المنع تأخير إسماع المخصص الموجود**: أي على القول السابق، إذا قلنا بأنه لا يجوز تأخير البيان فإنه يمكن أن يأتي لفظ عام ومعه خطاب خاص، ولكن المكلف يصله الخطاب العام، ولا يصله الخطاب الخاص، فالتأخير هنا ليس في التشريع وإنما في بلوغه إلى المكلف، ولذلك عملت فاطمة رضي الله عنها بعموم قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ [النساء: ١١] ولم يصل إليها حديث: «**إنا معشر الأنبياء لا نورث**»[2].

ومنع منه أبو الهذيل والجبائي وقالوا: إذا وصل العام إلى المجتهد فيجب أن يصل إليه الخاص.

* **قوله: يجوز على المنع تأخير النبي ﷺ تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة**: هذا تفريع على القول السابق بالمنع - منع تأخير البيان عن وقت الخطاب، إذا قلنا بذلك القول - فإنه يجوز للنبي ﷺ أن يؤخر التبليغ بحيث يأتيه خطاب عام ويصل إليه خطاب عام، ولا يبلغه للأمة، ثم بعد ذلك ينزل الخطاب الخاص، فيكون النبي ﷺ قد بلغ العام، والخاص في وقت واحد، ولكن وقت النزول

---

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف البصري، كان رأساً في الاعتزال، ولد سنة ١٣٥هـ وتوفي سنة ٢٣٥هـ. انظر: تاريخ بغداد(٣/٣٦٦) الوافي بالوفيات(٥/١٠٧) سير أعلام النبلاء(١٠/٥٤٢).

(٢) أخرجه البخاري(٤٠٣٤) ومسلم(١٧٥٨).

....

نزل العام أولاً، ثم نزل الخاص بعده بمدة، وهكذا يجوز أن يبلغ الخطاب العام ويؤخر تبليغ الخطاب الخاص ما لم يكن هناك حاجة لتبليغه.

وعلى العموم كل هذا على القول بالمنع بالجواز العقلي، ونحن أصلاً نقول: يجوز تأخير البيان لوقت الخطاب، وبالتالي هذا تفريع على قول مرجوح عندنا ولكننا نريد بيان أقوال الأخريين وما يتفرع على قولهم.

مسألة: يجوز على الجواز التدريج في البيان عند المحققين.

---

* **قوله: يجوز على الجواز التدريج في البيان:** هذه المسألة مفرعة على القول الآخر القائل بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، والمراد بها أنه يجوز التدريج في البيان بحيث يأتينا خطاب عام في السنة الأولى يُخصص منه بعض الشيء، وفي السنة الثانية يُخصص شيء آخر، وفي السنة الثالثة يُخصص شيء ثالث، هذا تدريج في البيان.

ويجب أن نفرق بين التدريج في البيان، والتدريج في التشريع، مثلاً: تُدِّرج في تحريم الخمر فحرمت في أوقات الصلوات، ثم نزل تحريمها في جميع الأوقات، هذا تدرج في التشريع، والمسألة التي بين أيدينا تدرج في البيان من قبل الشارع، ففرق بين المسألتين.

وهناك مسألة ثالثة وهي: التدرج في التبليغ من قبل الدعاة، فإنهم لا يتمكنون من تبليغ الشرع مرة واحدة، فيبلغون الأهم فالأهم، ولذلك لما بعث النبي ﷺ معاذاً إلى اليمن قال: «**ليكن أول ما تدعوهم إليه أن يوحدوا الله تعالى فإنهم أجابوك لذلك فا علمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة، فإنهم أجابوك لذلك فا علمهم أن الله افترض عليهم زكاة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري(١٣٩٥) ومسلم(١٩).

مسألة: وفي وجوب اعتقاد عموم العام والعمل به قبل البحث عن المخصص عن إمامنا روايتان، ولأصحابنا قولان.

---

* **قوله: في وجوب اعتقاد عموم العام والعمل به قبل البحث عن المخصص:** يعني في العمل به بمجرد وروده قولان:

القول الأول: يجب اعتقاد العموم والعمل به بمجرد ورود الخطاب العام.

والقول الآخر: لابد من البحث عن المخصص، قيل: حتى يقطع بأنه لا مخصص، وقيل: يكفيه غلبة الظن بعدم وجود مخصص.

وتحقيق المسألة أن نقول: إذا ورد على المكلف لفظ عام، هل بمجرد وروده يجب العمل به، أو نقول: لابد أن نبحث لأنه يمكن أن يكون له مخصص؟.

الناس في ذلك على طائفتين:

الطائفة الأولى: هم المقلدون، فهؤلاء لا يلتفتون إلى العموم، وإنما يلتفتون إلى أقوال المجتهدين؛ لأنهم هم الذين يعرفون الناسخ والمنسوخ والخاص والعام، ويفهمون دلالة الألفاظ.

الطائفة الثانية: أهل الاجتهاد، فأهل الاجتهاد نحن نقرر في باب الاجتهاد أنه لا يجوز للمجتهد أن يجتهد في مسألة إلا إذا غلب على ظنه بأنه قد استحضر جميع الأدلة فيها، وحينئذٍ مجرد ورود العام لا يكفي بالحكم به، بل لابد من النظر في جميع أدلة المسألة لئلا يكون فيها خاص يخصص ذلك العام، أما العمل فيجب العمل به على عمومه في الحال إذ كيف يأتيه خطاب من ربه فلا يستجيب له لمجرد احتمال وجود معارض له.

وقال الجرجاني[1]: إن سمعه من النبي عليه السلام على طريق تعليم الحكم، وجب اعتقاد عمومه وإلا فلا.

وهل كل دليل مع معارضه كذلك كما هو ظاهر إمامنا، أو يجب العمل بالظاهر في غير العموم جزماً؟ قولان.

---

* **قوله: وقال الجرجاني إن كان قد سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فيجب اعتقاد العموم:** أي يجب اعتقاده والعمل به مجرداً مباشرة، وأما إذا سمعه من غير النبي ﷺ فإنه لا يجوز ذلك حتى يبحث عن مخصص له فلا يجد، هذا بالنسبة للعموم، ونحن نعلم بأن الأدلة لها معارضات فالنص مثلاً قد يرد عليه ناسخ، فهل بمجرد ورود النص نعمل به قبل أن نبحث هل يوجد له ناسخ أو لا يوجد؟ قال: هذه المسألة تُخَرَّجُ على المسألة السابقة.

كذلك الظاهر والتأويل، الأصل العمل بالظاهر، لكن قد يكون له دليل يوجب تأويله وصرفه عن ظاهره، فهل بمجرد ورود ظاهر أعمل به أو لابد قبل ذلك أن أبحث لئلا يكون هناك دليل يدلنا على أن ذلك اللفظ الظاهر مصروف عن معناه الظاهر.

* **قوله: وهل كل دليل مع معارضه كذلك:** بحيث يجري فيه الخلاف، هل يجب اعتقاد دلالة ذلك الدليل والعمل به بمجرد وروده، أو لابد من البحث عن أدلة أخرى تعارضه كناسخ له أو نحو ذلك؟.

يقول: ظاهر كلام إمامنا بأنها تُلحق بتلك المسألة.

---

(١) أبو عبد الله محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني، فقيه حنفي أصولي، توفي سنة ٣٩٨هـ.
انظر: الوافي بالوفيات(٥/١٣٦) طبقات الحنفية ص(١٤٣) كشف الظنون(١/٣٩٨)

وعلى منع العمل هل يُشترط حصول اعتقاد جازم بعدم معارض، أو تكفي غلبة الظن؟ قولان.

كذلك في مسائل الظاهر، إذا كان لدينا مفهوم ظاهر، هل يجب العمل بظاهره بمجرد وروده، أو نبحث هل هناك دليل صرفه عن الظاهر أو لا؟

قال المؤلف: فيه قولان.

* **قوله: وعلى منع العمل:** يعني نخرج ونفرع على القول الثاني القائل بأنه لا يجوز العمل بالعام حتى نبحث عن مخصص، فحينئذٍ إذا بحثنا عن مخصص هل يُشترط أن نجزم بأنه لا يوجد له مخصص، أو يكفي أن يغلب على ظننا أنه لا يوجد مخصص؟ قولان لهم، والأظهر عند القائلين بالبحث عن مخصص أنه يكفي غلبة الظن لأن غلبة الظن معمول بها في الشرع.

الظاهر:

والظاهر: حقيقة هو الاحتمال المتبادر، واستعمالاً: اللفظ المحتمل لمعنيين

---

* **قوله: الظاهر:** تقدم معنا أن الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: النص، وهو الصريح في معناه، مثال النص قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

الثاني: المجمل وهو الذي لا يُفهم منه معنى معين، ومثال المجمل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] ما مقدار هذا الحق؟ هذا مجمل.

القسم الثالث: الظاهر، وهو الذي فيه وجهان من جهة معناه، ولكن أحد الوجهين أرجح مثال ذلك لما تقول: أنا أشاهد سارية، ونحن نرى هذه السارية في المسجد، فالأصل الظاهر للفظ السارية أن المراد بها أحد سواري المسجد، تقول: استند على سارية، ولكن قد يُراد بها شخص اسمه سارية، فكان ذلك الاحتمال احتمال ضعيف بالنسبة إلى احتمال أن يكون المراد به عمود من عمد المسجد، فهذا يُسمى ظاهراً.

ومن أنواع الظاهر عند الجمهور: العموم، إذ الأصل في العام أن يشمل جميع الأفراد ـ هذا الأصل ـ ويحتمل أن يرد عليه تخصيص.

* **قوله: حقيقة هو الاحتمال المتبادر:** فإننا مثلاً في العام الاحتمال المتبادر هو شموله لجميع الأفراد، والاحتمال غير المتبادر احتمال أن يرد عليه تخصيص فالاحتمال المتبادر عند قولك: رأيت سارية. أن يُراد به العمود، ويحتمل أن المراد به الرجل الذي اسمه سارية كما في المثال السابق.

الظاهر: أنه ليس الاحتمال المتبادر من معاني اللفظ، وإنما الظاهر هو اللفظ المحتمل لمعنيين أحدهما أرجح من الآخر؛ وهذه هي طريقة الأصوليين.

* **قوله: واستعمالاً: اللفظ المحتمل لمعنيين**: هذا هو المنهج الثاني في تفسير

فأكثر، هو في إحداهما أظهر.

أو ما تبادر منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، ولا يُعدل عنه إلا بتأويل.

وهو: صرف اللفظ عن ظاهره ....

---

* **قوله: فأكثر**: لأن بعض الظواهر تحتمل معاني متعددة أكثر من معنيين، لكن أحد هذه المعاني أرجح من غيره.

* **قوله: أو ما تبادر منه عند الإطلاق معنى**: هذا تعريف آخر للظاهر، يعني اللفظ الذي يتبادر منه عند الإطلاق معنى عند عدم وجود قرينة، فيكون هذا هو المتبادر الذي يسميه بعضهم الاحتمال الراجح. ولم يقل هنا: احتمال؛ لأن الاحتمال يُشعر بأنه غير متبادر، لأن الاحتمال يُقابل المعنى الأصلي.

* **قوله: مع تجويز غيره**: أي من الاحتمالات الأخرى.

ما حكم الظاهر؟

الظاهر يجب أن يُعمل به على ظاهره، ولا يجوز تأويله بدون دليل، فلفظة (اليد) مثلاً، الظاهر أن يُراد بها جزء الذات، فحينئذٍ لا يصح أن نصرفها وأن نجعل المراد بها النعمة.

* **قوله: ولا يُعدل عنه**: أي عن الظاهر.

* **قوله: إلا بتأويل**: كان ينبغي أن يقول: إلا بتأويل صحيح، أما التأويل الفاسد فلا قيمة له.

* **قوله: وهو صرف اللفظ عن ظاهره**: يعني أن التأويل هو صرف دلالة اللفظ الظاهر عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

لدليل يصير المرجوح به راجحاً.

ثم قد يبعد الاحتمال فيحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل أقوى.

وقد يقرب فيكفيه أدنى دليل.

---

* **وقوله: لدليل**: هذا تعريف للتأويل الصحيح، أما التأويل الفاسد فإنه يكون لغير دليل أو تكون الأدلة تدل على بطلان ذلك التأويل.

* **قوله: يصير به الراجح مرجوحاً**: يعني يصير به المعنى الراجح مرجوحاً، والمعنى المرجوح يصير به راجحاً، أو يصير الاحتمال المرجوح راجحاً.

* **قوله: ثم قد يبعد الاحتمال**: الاحتمال المراد به الاحتمال المرجوح الذي هو المعنى المرجوح، قد يكون هذا المعنى بعيداً، فحينئذٍ نحتاج في التأويل إلى دليل قوي؛ لأن الاحتمال بعيد.

* **قوله: وقد يقرب فيكفيه أدنى دليل**: أي قد يقرب ذلك الاحتمال، وذلك المعنى المرجوح فحينئذٍ يكفي أدنى دليل.

مثال التأويل الصحيح أن الفاء ظاهرها في لغة العرب التعقيب، ولكن يحتمل أن يكون المراد بها مجرد الجمع بدون تعقيب، لما قال ﷺ: «إذا كبر الإمام فكبروا»[1] يجب حمل اللفظ على الظاهر، فحينئذٍ يجب أن يكون تكبير الإمام أولاً ثم تكبير المأمومين؛ لأن الأصل في الفاء هي التعقيب، لكن هناك احتمال أن يُراد بها مجرد الجمع بدون تعقيب فإذا ورد عليه دليل كان تأويلاً مقبولاً، مثال ذلك قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨] الأصل في الفاء أن تكون للتعقيب، فتكون القراءة أولاً ثم تكون

---

(١) أخرجه البخاري(٨٠٥) ومسلم(٤١١).

وقد يتوسط فيكفيه مثله.

فمن التأويل البعيد تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن»[1] على ابتداء نكاح أو إمساك الأوائل.

الاستعاذة، ولكن ورد لنا دليل يدلنا على أن المعنى الراجح غير مراد، وأن المراد به الاحتمال أو المعنى المرجوح، وهو: أن النبي ﷺ كان يستعيذ أولاً ثم يقرأ القرآن[2] فدل ذلك على أن الفاء هنا ليست للتعقيب وإنما لمجرد الجمع.

* **قوله: وقد يتوسط فيكفيه مثله:** أي قد يكون الاحتمال متوسطاً بين القرب والبعد فيكفيه دليل متوسط.

* **قوله: فمن التأويل البعيد تأويل الحنفية:** جاء المؤلف بتأويلات فاسدة يدل الدليل على بطلانها، مثال ذلك تأويل الحنفية لقوله ﷺ لغيلان بن سلمة، عندما أسلم وعنده عشر نسوة فقال له النبي ﷺ: «**أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن**» فحينئذٍ ظاهر هذا اللفظ أنه يختار ما شاء، سواءً المنكوحات أولاً أو المنكوحات أخيراً، إن أراد أن يختار الصغيرات أو يختار الكبيرات؛ لقوله ﷺ: «أمسك منهن أربعاً» ولم يفرق، هذا ظاهر اللفظ، و(أربعاً) نكرة في سياق الإثبات فتكون مطلقة، والأصل في المطلق أنه يجوز حمله على أي فرد من أفراده ومن ثم لا يصح تأويلهم بالأربع الأوائل، ولكن يحتمل أن يُراد به: أمسك من تزوجت بهن أولاً، وفارق الأخيرات، هذا معنى يحتمل أن يكون

---

(١) أخرجه ابن ماجه(١٩٥٣) وابن حبان(٤١٥٨).

(٢) كما عند أبي داود(٧٦٤) وابن خزيمة(٤٧٢) وابن حبان(١٧٨٠).

ومنه تأويلهم: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[1] على الأمة، ثم صدهم: «بما استحل من فرجها» إذ مهر الأمة لسيدها لا لها، فتأولوه على المكاتبة.

مراداً ولكنه خلاف الظاهر، فنقول: الأصل البقاء على الظاهر، ولا يجوز صرفه عن الظاهر إلا بدليل، ولا دليل هنا.

بعض الحنفية يقول: «أمسك منهن أربعاً» يعني ابتدأ النكاح على أربع منهن واعقد بعقد جديد على أربع منهن، نقول: هذا التأويل أبعد من الأول؛ لأنه لو كان المراد ابتداء عقد جديد لَكُنَّ هن وغيرهن سواء، فيقول: تزوج على أربع **والمتبادر من الإمساك الاستدامة والسؤال وقع عنه.** منهن أو من غيرهن ولا حاجة أن يقول: (منهن) فيكون هذا التأويل بعيداً جداً.

* **قوله: والمتبادر من الإمساك الاستدامة:** وليس المراد به ابتداء عقد جديد.

* **قوله: والسؤال وقع عنه:** أي عن الإمساك وليس عن ابتداء عقد جديد فدل ذلك على أن هذا التأويل تأويل بعيد جداً، ولا يمكن أن يُراد به مثل هذا.

* **قوله: ومنه تأويلهم:** يعني من أنواع التأويل البعيد تأويل الحنفية قول النبي ﷺ: «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**» قال الجمهور: هذا الحديث يدل على فساد نكاح المرأة بلا ولي، ويدل على اشتراط الولي في النكاح؛ والحنفية يقولون: لا يُشترط الولي في النكاح، وكان من إجاباتهم عن هذا الحديث أنهم قالوا: إن المراد بقوله: «أيما امرأة» المراد به أيما أمة مملوكة، ولكن رد عليهم الجمهور فقالوا: قد ورد في الحديث: «**فإن نكحها**

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٠٨٣) والترمذي(١١٠٢) وابن ماجه(١٨٧٩).

وأقرب من هذا التأويل مع بعده تأويلهم: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[١] على القضاء والنذر المطلق لوجوبهما بسبب عارض.

فلها المهر بما استحل من فرجها» يعني إن نكحها بلا ولي، فدل على أن المراد به ليس الأمة لأن الأمة لا تملك وليس لها من المهر شيء.

وقال الحنفية: «أيما امرأة» أي أيما مكاتبة، وهذا التأويل بعيد جداً أيضاً؛ لأن لفظ (أيما امرأة) ظاهره العموم، واللفظ الظاهر في العموم لا يُحمل على صورة نادرة؛ لأن المكاتبات نوادر ولا يوجد في الأزمان العديدة إلا أشياء قليلة من المكاتبات.

* **قوله: وأقرب من هذا التأويل مع بعده:** أي من التأويل السابق مع كونه أيضاً بعيد: تأويل الحنفية لقول النبي ﷺ: **«لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»** هنا كلمة: (صيام) نكرة في سياق النفي، فالظاهر فيها أنها عامة، هذا هو المعنى المتبادر مع احتمال أن يُراد به بعض الصور دون الجميع.

قالت الحنفية: صيام رمضان يصح بنية من النهار، قالوا: لأنه متعين في نفسه، فعارضهم الجمهور بهذا الحديث، فقال الحنفية: قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» المراد به لا صيام قضاء، وليس المراد به صيام رمضان، أو يكون المراد به صيام النذر، لكون القضاء والنذر وجبا في أسباب عارضة، بخلاف صيام رمضان فإنه متأصل في اليوم، واليوم متعين للصيام. وهذا التأويل أقرب من التأويل السابق لكون القضاء يقع كثيراً، ولكون صوم النذر يقع كثيراً، ولكنه مخالف للظاهر؛ لأن ظاهر قوله ﷺ: لا صيام، العموم

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٤٥٤) والترمذي(٧٣٠) والنسائي(١٩٦/٤).

....

فلا يصرف عن عمومه إلا بدليل عليه؛ هذا وجه.

ووجه آخر: أن صيام رمضان الواجب هو الأصل في إطلاقات لفظه، هذا هو الغالب وحينئذٍ فلا يُصرف عن الصورة التي تقع كثيراً إلا بدليل قوي، ولا دليل لهم، فمن ثم يكون تأويلهم باطلاً.

والمفهوم مفهومان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فالأول: أن يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق في الحكم، ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب.

---

* **قوله: والمفهوم مفهومان:** تقدم أن الكلام تُستفاد الأحكام منه بطريقين:

الطريق الأول: المنطوق، وهو دلالة اللفظ على الحكم في محل النطق، مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] فيه دلالة على الأمر بإقامة الصلاة في محل النطق.

الطريق الثاني: دلالة الكلام على الحكم لا في محل النطق، فهو لا يؤخذ من ذات الألفاظ المنطوق بها وإنما من فهم نفهمه، هذا الفهم على نوعين:

مفهوم موافقة: وهو أن يكون المسكوت عنه مماثلاً للمنطوق به في الحكم.

ومفهوم مخالفة: أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم.

* **قوله: فالأول:** أي مفهوم الموافقة.

* **قوله: أن يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق في الحكم:** مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧] المنطوق: ذرة، لكن لو عمل أكثر من ذرة فإنه حينئذٍ يأخذ نفس الحكم لأنه سيثاب عليه وسيراه، فهنا المسكوت عنه وهو أكثر من ذرة موافق في الحكم وفي الثواب والمؤاخذة للمنطوق به وهو الذرة وهذا الفهم (مفهوم الموافقة) بعضهم يسميه: فحوى الخطاب؛ وبعضهم يسميه: لحن الخطاب.

وبعض العلماء يقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:

فحوى الخطاب: إذا كان المسكوت أولى بالفهم، مثل أكثر من ذرة.

كتحريم الضرب نفهمه من تحريم التأفيف لقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وشرطه: فهم المعنى في محل النطق وأنه أولى. وهو حجة عند الأكثر. واختلف النقل عن داود.

ولحن الخطاب: إذا كانا متساويين مثل فهم تحريم إحراق مال اليتيم من تحريم أكل ماله بالباطل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [النساء: ١٠].

* **قوله: كتحريم الضرب نفهمه من تحريم التأفيف:** الآية نصت على تحريم التأفيف، ففهمنا منها تحريم الضرب، فهنا المسكوت عنه وهو الضرب موافق للمنطوق به في الحكم.

* **قوله: وشرطه: فهم المعنى في محل النطق:** وشرط إعمال مفهوم الموافقة فهم المعنى في محل النطق، المراد به فهم العلة التي من أجلها ثبت الحكم في المنطوق به فقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ ما هي العلة والمعنى الذي نُهي عن التأفيف بسببه؟ هو إكرام الوالدين، والضرب ينافي الإكرام فيحرم من باب أولى، ففُهم المعنى فجاز إعمال مفهوم الموافقة.

* **قوله: وأنه أولى:** أي ويشترط فيه أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق؛ كذا قال المؤلف، لكن لو كان مساوياً فإنه أيضاً يصح إعمال مفهوم الموافقة عند الجماهير.

* **قوله: وهو حجة عند الأكثر:** أي أن مفهوم الموافقة حجة عند أكثر العلماء بدلالة أنه يُفهم من اللفظ وأن العرب تفهمه من كلامها.

* **قوله: واختلف النقل عن داود:** فمرة قيل: إن داود يحتج به. ومرة قيل: إن داود لا يحتج به؛ وابن حزم الظاهري لا يحتج بمفهوم الموافقة من خلال كتابه الإحكام لظنه أنه من القياس وهو لا يرى حجية القياس.

ثم دلالته لفظية عند القاضي والحنفية والمالكية.

وعند ابن أبي موسى، والجزري، وأبي الخطاب، والحلواني، والشافعي، هو قياس جلي.

---

* **قوله: ثم دلالته لفظية:** إذا تقرر أن مفهوم الموافقة حجة فمن أين أخذنا حجيته؟ بعضهم يقول: بالدلالة اللغوية وذلك أن أهل اللغة يفهمون من الألفاظ مفهوم الموافقة، فهي دلالة لغوية سواء قيل: فهمت من السياق والقرائن، أو قيل بالعرف اللغوي أو كان حقيقة أو مجازاً.

وبعضهم يقول: هذا أُخذ بطريق القياس، فإنه لما بيَّن أنه يؤاخذ بالذَّرة قسنا عليه ما زاد عليها.

ومفهوم الموافقة منه ما هو قطعي كما في المثالين السابقين، ومثال آخر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] فحرَّم الأكل، فيكون مماثلاً له إتلاف المال بطريق الإحراق أو الإسراف أو غير ذلك، هذا مفهوم موافقة، وهو قطعي الدلالة.

وقد يكون مفهوم الموافقة ظنياً، مثاله: جاء الشرع بتحريم التضحية بالعوراء التي لها عين مبصرة وليس لها أخرى، فقال بعض العلماء: بواسطة مفهوم الموفقة أن العمياء لا تجوز التضحية بها، فإذا منع من ذات العين الواحدة، فإنه يُمنع من ذات العينين من باب أولى؛ لكن قد يكون للشارع حكمة في تخصيص العوراء لكونها مثلاً تأكل من جهة فحينئذٍ يفوتها جهة أخرى، بينما العمياء تتبع القطيع، والقطيع يشاهدون فيأكلون من أطيب المآكل قد يقال مثل ذلك، فحينئذٍ كان المفهوم هنا ليس قطعياً وإنما هو ظني.

والثاني: مفهوم المخالفة: وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق بالحكم، ويسمى دليل الخطاب.

وشرطه عند القائلين به: أن لا تظهر أولوية. ....

مثال آخر: جاءنا الشرع بعدم قبول شهادة الفاسق؛ لأن الفاسق يمكن أن يكذب في شهادته، فقال بعض العلماء: إذا لم تُقبل شهادة الفاسق فيفهم منه بمفهوم الموافقة أن المبتدع لا تُقبل شهادته وأن الكافر لا تُقبل شهادته، لكن هذا ليس قطعياً لكون المبتدع جاءته شبهة أورثته البدعة، لكن قد يكون عنده من الورع ما يردعه عن الكذب بخلاف الفاسق، ومن ثم فإن هذا المفهوم ليس قطعياً.

* **قوله: والثاني: مفهوم المخالفة:** النوع الثاني من أنواع المفاهيم مفهوم المخالفة، بأن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق بالحكم، مثال ذلك: قول النبي ﷺ: «**في سائمة الغنم الزكاة**»[1] فيُفهم منه أن غير السائمة لا زكاة فيها فحكم المنطوق به إثبات الزكاة في السائمة والمسكوت عنه هو المعلوفة، فالمسكوت عنه وهو المعلوفة غير السائمة وبالتالي فإنه يخالف المنطوق به - وهو السائمة - في الحكم وهو وجوب الزكاة.

* **قوله: ويسمى دليل الخطاب:** أي من أسماء مفهوم المخالفة دليل الخطاب.

* **قوله: وشرطه عند القائلين به: أن لا تظهر أولوية:** كذلك من شروط إعمال المخالفة أن لا تظهر أولوية، يعني أن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، فإنه حينئذٍ يكون من باب مفهوم الموافقة لا مفهوم المخالفة.

---

(١) أخرجه البخاري(١٤٥٤) وأبو دود(١٥٦٧) والنسائي(١٨/٥).

ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة.

ولا خرج مخرج الأغلب، ذكره الآمدي اتفاقاً.

ولا جواباً لسؤال، ذكره أبو البركات اتفاقاً أيضاً. وأبدى القاضي احتمالين.

---

* **قولـه: ولا مساواة في المسكوت عنه:** كذلك يشترط في مفهوم المخالفة أن لا يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في المعنى، ولذلك لما قال هناك: وأنه أولى؛ قلنا: وكذلك إذا كان مساوياً؛ وذكر هنا: ولا مساواة في المسكوت عنه. فيكون حينئذٍ مفهوم موافقة، فينبغي أن يقال هناك: وأنه أولى أو مساوٍ. بخلاف ما لو كان أضعف فإنه لا يعمل به في مفهوم الموافقة.

ويشترط أن لا يكون لذكر القيد الذي فُهم منه مفهوم المخالفة فائدة أخرى غير إعمال المفهوم، فإن كان له فائدة أخرى فإنه حينئذٍ لا يُحتج بمفهوم المخالفة فيه.

* **قولـه: ولا خرج مخرج الأغلب:** أي لا يكون القيد خرج مخرج الغالب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣] فإن الغالب أن تكون الربيبة في الحجر وإن لم يكن جميع الربيبات كذلك. فحينئذٍ هذا القيد خرج مخرج الغالب، لكن قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ هذا قيد مراد ولا فائدة له إلا إعمال مفهوم المخالفة، ومن ثم نقول: بنت الزوجة التي لم يدخل بأمها يجوز الزواج بها.

* **قولـه: ولا جواباً لسؤال:** ومن الفوائد التي تكون للقيد ومن ثم لا تكون مستنداً لإعمال مفهوم المخالفة أن يكون ذكر القيد خرج جواباً عن سؤال، مثال

وهو أقسام: منها مفهوم الصفة، وهو أن يقترن بعام صفة خاصة، كقوله عليه السلام: «في الغنم السائم الزكاة» ....

ذلك: لما سُئل النبي ﷺ عن مسألة فقال: الحكم في هذه المسألة كذا، لا يعني أن غيرها من المسائل يخالفها في الحكم لماذا؟ لأن هذا القيد ذُكر هنا من أجل فائدة مطابقة الجواب للسؤال وليس لفائدة إعمال مفهوم المخالفة.

* **قولـه: وهو أقسام:** تقدم معنا أن المفهوم ينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، ومفهوم المخالفة هو أن يكون المسكوت عنه يخالف المذكور والملفوظ به في الحكم لتنافيهما في العلة، وهذا المفهوم مثلنا له بأمثلة من تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] فيُفهم منه أن غير الحامل لا تجب لها النفقة، فمفهوم المخالفة ينقسم إلى أقسام:

القسم الأول:

* **قولـه: منها مفهوم الصفة:** المراد بكلمة مفهوم ما يقابل المنطوق، وهو دلالة اللفظ في غير محل النطق. والمراد بالصفة التقييد الذي يكون مع اللفظ بحيث يكون دالاً على معنى وليس دالاً على ذات مجردة، فحينئذٍ نعلم أن الصفة هنا ليست مماثلة للصفة عند النحاة التي تسمى النعت، فإن النعت كلمة أو جملة تكون بعد موصوف، لكن الصفة عند الأصوليين أعم بحيث مثلاً تشمل الصفة المتقدمة والصفة اللاحقة والصفة المقارنة ونحو ذلك؛ ولذلك قد يكون مثلاً من باب الإضافة، مثل قوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» فسائمة: مضاف، والغنم: مضاف إليه، ومع ذلك تكون من باب الصفة، فالصفة عند الأصوليين أشمل من مدلول الصفة عند النحاة.

* **قولـه: وهو أن يقترن بعام صفة خاصة:** يعني أن يكون هناك في الكلام

وقال به الأكثر خلافاً لابن داود، والتميمي، وأبي حنيفة وأصحابه.

لفظ عام يعلق به الحكم ثم يوصف بوصف خاص، فيدل على أن الحكم لا يشمل جميع أفراد ذلك العام فالعموم ليس مراداً وإنما تلك الصفة هي المرادة، فيُخصص العموم بمفهوم تلك الصفة.

والأظهر أن مفهوم الصفة لا يُشترط فيه اقتران العام به، فإنه لو قال مثلاً: في السائمة الزكاة. فُهِم منه أن غير السائمة لا زكاة فيها، فحينئذٍ لا يُشترط فيه مقارنة لفظ العموم، ومن ثم كان الأولى به أن يقول: هو أن يُعلق الحكم على صفة، فيُفهم أن المحل الذي لا توجد فيه تلك الصفة يخالف حكمه حكم ذلك المحل، ونحو ذلك. ومن أمثلة هذا النوع مثلاً قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ [غافر: ٧] فيُفهم منه أنهم لا يستغفرون لغير الذين آمنوا.

فإذا قلنا: في الغنم السائمة الزكاة، هنا السائمة أتت بعد لفظ عام وهو الغنم فحينئذٍ خُصص ذلك العام بمفهوم هذه الصفة، وهو أنه لا زكاة في غير السائمة؛ لكن قد يكون هناك لفظ في الكلام ولا يراد الاسم العام، فيقول: في السائمة الزكاة، فحينئذٍ لم يرد معها اسم عام يشمل السائمة ويشمل المعلوفة، وهو مع ذلك يؤخذ منه حكم بواسطة مفهوم الصفة فيُقال: الزكاة لا تجب إلا في السائمة؛ لأن السائمة صفة، فالغنم على نوعين: معلوفة ليست بسائمة، وسائمة ترعى بنفسها، فحينئذٍ السائمة جزء من أجزاء الغنم.

* قوله: **وقال به الأكثر:** يعني أن الأكثر وهم جمهور العلماء قالوا بحجية مفهوم الصفة لأن أهل اللغة يفهمون من الصفة إعمال مفهومها.

ثم مفهومه عند القائلين به: لا زكاة في معلوفة الغنم لتعلق الحكم بالسوم والغنم، فهما العلة.

ولنا وجه اختاره ابن عقيل وبعض الشافعية: لا زكاة في معلوفة كل حيوان من الأزواج الثمانية بناءً على أن السوم العلة.

---

* قوله: **ثم مفهومه عند القائلين به:** ذكر المؤلف بعض المخالفين فقال: في المثال السابق: «في الغنم السائمة الزكاة» ما هو القيد المراد، هل هو السائمة فقط أو الغنم السائمة؟ يترتب على ذلك مسألة أخرى وهي: البقر والإبل المعلوفة هل فيها زكاة أو لا؟ -

* قوله: **لا زكاة في معلوفة كل حيوان:** هذا قول طائفة أن المفهوم في السائمة وحدها، والحكم متعلق بالسوم وحده، وحينئذٍ فلا زكاة في سائمة البقر والإبل وغيرهما. وهذا القول أظهر لأن لفظ الغنم لقب؛ وإعمالاً لمفهوم الموافقة.

وقال آخرون: الحكم مُعلق بالغنم والسوم معاً، وبالتالي تجب الزكاة في معلوفة الإبل والبقر.

ولو قدرنا أن هذا الحكم لم يُعلق في هذا الحديث بهذا المعنى وهو السائمة وحدها فإنه يمكن تخصيص العموم بواسطة مفهوم المخالفة كما تقدم.

من أمثلة المفهوم: حديث: «**كان إذا جلس للتشهد رفع إصبعه**»[1] يُفهم منه أنه إذا جلس لغير التشهد لم يكن يرفع إصبعه، وحديث: « **وكان لا يرفع يديه في السجود**»[2] يؤخذ منه أن المواطن التي لا تتصل بالسجود تُرفع اليد فيها،

---

(١) سبق تخريجه ص(٤٨٨).

(٢) أخرجه البخاري(٧٣٥) ومسلم(٣٩٠).

وهل استفيدت حجيته بالعقل، أو باللغة، أو الشرع؟ أقوال.

ومنها مفهوم الشرط، نحو: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ﴾ [الطلاق: ٦] وهو أقوى من الصفة، فلهذا قال به جماعة ممن لم يقل بمفهوم الصفة.

ومن ثم قيل بمشروعية رفع اليدين في تكبيرات الجنازة، وفي تكبيرات صلاة العيد، وفي التكبير بعد القيام من التشهد الأول للركعة الثالثة، ونحو ذلك.

* **قوله: وهل استفيدت حجيته بالعقل أو باللغة أو الشرع؟ أقوال:** إذا قررنا أن مفهوم الصفة حجة فمن أين استفدنا الحجية؟ قال طائفة: بالعقل فإنك إذا قيدت حكماً بصفة فإنك تفهم منه بعقلك أن الحكم ينعدم إذا لم توجد تلك الصفة.

وقال آخرون: باللغة، فأهل اللغة كانوا يفهمون من تعليق الحكم بالصفة أن الصفة إذا انعدمت لم يوجد الحكم.

وقال آخرون: هذا عرف بالشرع.

وقال آخرون: بواسطة العرف.

وعلى كلٍ فالخلاف في مستند الحجية لا يترتب عليه كبير أهمية.

النوع الثاني من أنواع المفاهيم: مفهوم الشرط.

* **قوله: مفهوم الشرط:** والمراد بكلمة الشرط هنا الشرط اللغوي وليس الشرط الشرعي ولا العقلي. وقد تقدم أن الشرط الشرعي هو الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه لذاته. مثال ذلك: الوضوء شرط شرعي للصلاة، قد يوجد وضوء لكن لا يوجد صلاة. لكن في الشرط اللغوي إذا وُجد الشرط فلابد من وجود المشروط، إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فحينئذٍ إذا وُجد دخول الدار فلابد من وجود المشروط وهو الطلاق؛ والأصوليون يعتبرون الشرط اللغوي من قبيل الأسباب

ومنها مفهوم الغاية، نحو: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. وهو أقوى من الشرط، فلهذا قال به جماعة ممن لم يقل بمفهوم الشرط، وقال بعضهم: ما بعدها مخالف لما قبلها.

ولا يعتبرونه من قبيل الشروط؛ لأنه إذا وجد الشرط اللغوي وجد الحكم، وإذا انتفى انتفى الحكم المعلق بهذا السبب، وإن كان قد يوجد الحكم بوجود سبب آخر، فدل ذلك على أن الشرط اللغوي عندنا سبب وليس شرطاً شرعياً.

إذا تقرر هذا فإن مفهوم المخالفة يؤخذ من الشرط اللغوي، ولا يؤخذ من الشرط الشرعي، والشرط اللغوي لابد فيه من أداة من أدوات الشرط، وهذه الأدوات على قسمين: أسماء، وحروف، فالحروف مثل: إن، وإذا، هذه حروف؛ والأسماء مثل: من، ومتى، ونحو ذلك من أسماء الشرط.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ الحكم المنطوق به هو النفقة على المطلقة الحامل، المسكوت عنه هو المطلقة غير الحامل، فيُفهم من هذا الشرط أن المطلقة البائن غير الحامل لا تأخذ ذلك الحكم.

ومفهوم الشرط عند الجماهير حجة، وكثير منهم يرى أنه أقوى من مفهوم الصفة السابق؛ وبناء على ذلك لو تعارض مفهوم صفة مع مفهوم شرط قُدم مفهوم الشرط.

النوع الثالث من أنواع مفهوم المخالفة: مفهوم الغاية.

* **قوله: مفهوم الغاية:** يراد بالغاية مد الحكم إلى حد معين، ولها أدوات منها: حتى، وإلى، واللام.

ومفهوم الغاية يراد به أن يُعلّق الحكم بوصف إلى حد معين، فما بعد الحد غير منطوق به فيكون حينئذٍ مخالفاً للمنطوق في الحكم، فقوله تعالى:

....

﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ معناه أنه لا يجوز للمرأة المطلقة ثلاثاً أن تتزوج بزوجها الأول حتى تنكح زوجاً غيره، فإذا نكحت زوجاً غيره يُفهم منه أنه يجوز لها العود ونكاح الزوج الأول، هذا مفهوم غاية؛ وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ الحكم وجوب الإمساك إلى الليل، ما الحكم في الليل؟ لم يُنطق به هنا لكنه يدل عليه بمفهوم المخالفة وهو أنه يخالف المنطوق في الحكم، وبالتالي يجوز الأكل والشرب بالليل، ومثله قوله عز وجل: ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة: ٦] يفهم منه أن ما بعد المرفق لا يدخل في الحكم ويخالفه في الحكم وأنه لا يُشرع غسله، إذا كان الساعد يُشرع غسله فما بعد المرفق لا يُشرع غسله، ويبقى عندنا ما يتعلق بالمرفق، هل يجب غسله تبعاً لليد أو لا يُشرع غسله تبعاً للعضد؟ نقول: هنا أقوال عديدة للأصوليين، لكن الأظهر منها أن المغيا مسكوت عنه، فلا يُثبت ولا ينفى فيه حكم لذاته ويطلب وجود قرينة تدل على إثبات الحكم أو على نفيه من خارج، ولذلك في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ قلنا: المغيا وهو الليل هنا لا يدخل، و في قوله: ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ هل يجوز لها الرجوع للأول في مدة الزواج بالثاني؟ لا يحل لها لأنها في عصمة الزوج الثاني، فحينئذٍ دخلت في مدة التحريم فهو تابع لما قبل ذلك، بخلاف قوله: ﴿إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ فالليل يجوز الأكل فيه والشرب فهو مخالف للحكم الأول، من أين استفدنا الحكم في كلٍ منهما؟ بواسطة القرائن التي تقترن بالحكم. المرفق هل يجب غسله أو لا يجب؟ نقول نحتاج إلى دليل وقرينة توضح حكمه، وقد وردنا أن النبي ﷺ: (كان إذا غسل يديه غسل

ومنها مفهوم العدد نحو: «لا تحرم المصة والمصتان»[1]. وهو حجة عند أحمد وأكثر أصحابه ومالك وداود والشافعي. وهو قسم من الصفات عند طائفة. ونفاه أبو إسحاق بن شاقلا والقاضي وأكثر الشافعية.

مرفقيه)[2] وفي صحيح مسلم: (أن النبي ﷺ توضأ فغسل يديه حتى أشرع في العضد)[3] وحينئذٍ هذا دليل على وجوب غسل المرفقين؛ لأن الأفعال النبوية التي تقع بياناً لحكم تأخذ ذلك الحكم.

النوع الرابع من المفاهيم: مفهوم العدد.

* قوله: مفهوم العدد: بأن يكون هناك عدد مذكور علق به الحكم فيدلنا ذلك على أن ما تجاوز ذلك العدد لا يأخذ حكمه، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] هذا فيه مشروعية جلد هؤلاء مائة جلدة، فيؤخذ منه بواسطة مفهوم المخالفة أنه لا يُشرع أن يُجلد أكثر من هذا العدد، هذا مفهوم مخالفة، لكن هل يجوز الاقتصار على قدر هذا العدد؟ نقول: يجوز بدلالة المنطوق وليس بدلالة المفهوم، المفهوم يدل على عدم مشروعية الزيادة؛ ومثَّل له المؤلف بقوله ﷺ: «لا تحرم المصة والمصتان» لذلك ذهب بعض الفقهاء أن التحريم في النكاح بالرضاعة يقع من ثلاث رضعات.

إذن المنصوص عليه أن الرضعة والرضعتين لا تُحرم، والمسكوت عنه الثلاث، فيؤخذ من هذا الحديث بواسطة مفهوم المخالفة أن الثلاث محرمة.

---

(١) أخرجه مسلم(١٤٥٠) أبو داود(٢٠٦٣) الترمذي(١١٥٠) النسائي(٦/١٠١) ابن ماجه(١٩٤٠).

(٢) أخرجه الدارقطني(١/٨٣) والبيهقي(١/٥٦).

(٣) أخرجه مسلم(٢٤٦).

ومنها مفهوم اللقب وهو: تخصيص اسم غير مشتق بحكم. وهو حجة عند أكثر أصحابنا وقال به مالك، وداود، واختاره أبو بكر الدقاق[1] والصيرفي وابن خوزمنداد[2]. ونفاه الأكثر، واختار أبو البركات وغيره أنه حجة إن كان بعد سابقة ما يقتضي التعميم.

وقال بعضهم: جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «خمس رضعات محرمات»[3] فالمنطوق به أن الخمس محرمات، لكن الأربع لم يُنطق بها وإنما يؤخذ بواسطة مفهوم المخالفة من هذا الحديث أن الأربع لا تُحرم. وقالوا: هذا الحديث حينئذٍ تعارض فيه عندنا مفهومان للمخالفة، لكن حديث عائشة أصرح لأنها قالت: «كان فيما نزل عشر رضعات محرمات فنُسخن بخمس» فدلالة هذا على إعمال مفهوم المخالفة أقوى من دلالة حديث: «**لا تحرم المصة ولا المصتان**» والعدد عند كثير من الأصوليين قسم من أقسام الصفات؛ لأن الأصوليين كما تقدم يتوسعون في معنى كلمة الصفة ولا يقصرونها على النعت الذي عند اللغويين.

النوع الخامس من أنواع مفهوم المخالفة:

* **قوله: مفهوم اللقب**: يُراد به أن يأتي الحكم معلقاً بلقب من الألقاب

---

(١) أبو بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر البغدادي، فقيه شافعي أصولي، ولد سنة ٣٠٦هـ وتوفي سنة ٣٩٢هـ. انظر: طبقات الشافعية(١٦٧/٢).

(٢) محمد بن أحمد بن خويز منداد، فقيه مالكي مفسر أصولي، كان في أواخر القرن الرابع الهجري. انظر: لسان الميزان(٢٩١/٥) الديباج المذهب(٢٢٩/٢).

(٢) أخرجه مسلم(١٤٥٢) أبو داود(٢٠٦٢) الترمذي(١١٥٠) النسائي(١٠٠/٦) ابن ماجه(١٩٤٢).

واسم ذات، مثال ذلك أن يقبل النبي ﷺ «**شهادة خزيمة ويجعلها بشهادة رجلين**»[1]، فهل يُفهم أن الحكم مختص بذلك الرجل، مثال آخر جاءنا في الحديث أن النبي ﷺ « قضى في حادثة الزبير بن العوام بأن صاحب الملك يحبس السيل إلى الجدر»[2]، فحينئذٍ هل نقول: الحكم مختص بالزبير أو ليس مختصاً به؟ فإن قلنا: ورد في الحديث لفظ: الزبير، ومن ثم يدلنا ذلك على أن ما عدا الزبير لا يأخذ حكمه، فنقول حينئذٍ: لفظ: الزبير، هل يعمل بمفهومه أو لا يُعمل؟.

مثال آخر: ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**البر بالبر ربا**»[3] فكلمة البر هنا لقب؛ لأنها اسم يدل على ذات، فهل يُفهم منه أن ما عدا البر لا يجري فيه الربا؟.

نقول: اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال:

القول الأول: بأن مفهوم اللقب حجة، وحينئذٍ فإذا عُلق الحكم باسم ذات فإن ذلك دليل على أن الحكم خاص بصاحب ذلك الاسم. ونُسب هذا القول إلى الحنابلة.

القول الثاني: أنه ليس بحجة، وهذا قول الجمهور، قالوا: لأنه يلزم عليه لوازم شنيعة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿**مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ**﴾ [الفتح: ٢٩] يلزم على القول بحجية مفهوم اللقب أن يكون دالاً على أن غيره ليس رسولاً، فهذا دليل

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧) والنسائي (٤٦٤٧) وأحمد (٥ / ٢١٥) من حديث خزيمة ﷺ.

(٢) البخاري(٢٣٥٩) ومسلم(٢٣٥٧).

(٣) أخرجه البخاري(٢١٧٠) ومسلم(١٥٨٦).

وفي المشتق اللازم كالطعام، هل هو من الصفة أو اللقب؟ قولان.

والقول الثالث: يقول: ننظر فإن سبقه اسم عام يشمل ذلك الاسم وغيره فإنه يكون معمولاً بمفهوم اللقب، وإن لم يتقدمه اسم عام فإنه لا يُعمل بمفهوم اللقب، مثال ذلك: جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «**جُعلت لي الأرض مسجداً وتربتها طهوراً**»[(١)] فالأرض عام يشمل التربة ويشمل غيرها، وقوله: «وتربتها» التربة هذه لقب اسم غير مشتق فحينئذٍ هل نفهم منه أن غير التربة لا يجزئ في التيمم، ولا يكون طهوراً؟ من قال بمثل ما اختاره أبو البركات فإنه يقول: هنا تقدم اسم عام وهو الأرض، ثم أُتي باسم لقب فيدل ذلك على إعمال مفهوم المخالفة فيه، ومن ثم فلا يجوز التيمم إلا بالتراب، ومن قال: مفهوم اللقب ليس بحجة. قال: تربتها اسم لقب وبالتالي لا يؤخذ من الحديث عدم جواز التيمم من غير التراب، وقول أبي البركات في الحقيقة هو المذهب، ونسبة القول الأول إلى الحنابلة فيها نظر، والحنابلة إنما يحتجون باللقب إذا تقدمه اسم عام.

* **قوله: وفي المشتق اللازم:** هناك بعض الألفاظ ترد وهي مشتقة ولكنها لازمة، ما معنى كونها لازمة؟ يعني أنها غير متعدية فلا تحتاج لمفعول، هذه المشتقات اللازمة هل هي لقب أو صفة؟ فإن قلنا: صفة. فإن الجمهور يعملون بمفهوم الصفة، وإن قلنا: لقب فإنها حينئذٍ تكون مفهوم لقب، والجمهور لا يحتجون بمفهوم اللقب، مثال ذلك قوله: «**إذا جلس للتشهد أشار بإصبعه**»[(٢)]

---

(١) أخرجه مسلم(٥٢٢).

(١) سبق تخريجه ص(٤٨٨).

وإذا خُص نوع بالذكر بحكم مدح أو ذم أو غيره مما لا يصح للمسكوت عنه فله مفهوم كقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فالحجاب عذاب فلا يُحجب من لا يُعذب، وبذلك استدل إمامنا وغيره على الرؤية.

وإذا اقتضى الحال أو اللفظ عموم الحكم لو عم فتخصيص بعضاً بالذكر له مفهوم، كقوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ﴾ [الإسراء: ٧٠] وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ١٨] ذكره بعض أصحابنا وغيرهم.

فقوله: «للتشهد» هذا اسم مشتق وهو لازم، فهل هو لقب أو صفة؟ إن قلنا: هو صفة فيُفهم منه أن الجلسات التي غير التشهد لا يُشار فيها بالإصبع، وإن قلنا: هو لقب فإنه حينئذٍ لا يدل على نفي الإشارة بالإصبع في بقية الجلسات.

* **قوله: وإذا خُص نوع بالذكر بحكم مدح أو ذم أو غيره:** هذا يسمونه مفهوم التقسيم عند بعضهم، وهذا يكون بتقسيم الشيء إلى شيئين، ثم الحكم على أحد الشيئين بحكم فيدل ذلك على أن القسم الآخر لا يشترك معه في الحكم مثال ذلك في سورة المطففين قسم الناس إلى قسمين: أبرار وفجار، وحكم على الفجار بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ فيُفهم منه بواسطة مفهوم التقسيم أن الأبرار لا يُحجبون عن ربهم.

* **قوله: وإذا اقتضى الحال أو اللفظ عموم الحكم لو عم ...:** أي إذا كان اللفظ يقتضي عموم الحكم لو كان الحكم عاماً، فحينئذ إذا خصص بعد ذلك هذا الحكم بذكر بعض أفراد العام فإنه حينئذٍ يكون له مفهوم بأن بقية الأفراد

....

لهم حكم منافٍ لحكم العموم، مثال ذلك: ورد في قوله تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ هذه في بني آدم، فهنا الحال يقتضي عموم الحكم ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ﴾ على جميع المخلوقات، ثم بعد ذلك قال: ﴿عَلَىٰ كَثِيرٍ﴾ فيُفهم منه أن هناك مخلوقات تُفضل على بني آدم وبهذا استدل من رأى أفضلية الملائكة على بني آدم، هذا مفهوم هذه الآية، وقد يعارضه منطوق آخر أو دليل آخر، ولكن هذا هو المفهوم المأخوذ من هذه الآية، ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ هذا عام، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ فتخصيصُ بعض العام بالذكر بعد ذلك يُفهم منه أن بعض الناس مستثنى من العموم المتقدم.

فعله عليه السلام له دليل كدليل الخطاب ذكره أصحابنا.

* **قوله: فعله عليه السلام له دليل كدليل الخطاب:** فعل النبي ﷺ هل يمكن أن يُستدل بمفهوم المخالفة منه أو لا يمكن أن يُستدل؟ قال المؤلف: نعم، فإذا فعل النبي ﷺ فعلاً دل على مشروعية ذلك الفعل، ويدل على عدم مشروعية بقية الأفعال التي يمكن أن يُفعل أو أن يتوصل بها إلى ذلك المقصد، وهو موطن خلاف بين الأصوليين، والجمهور على أن الفعل ليس له دليل الخطاب؛ لأن النبي ﷺ قد يفعل فعلاً مع أن هناك فعلاً آخر مباحاً غيره.

ومن أمثلة ذلك أن النبي ﷺ رمى في أيام التشريق بعد الزوال فمفهومه عدم مشروعية الرمي قبل الزوال، وهذا على القول بحجية مفهوم المخالفة من الفعل.

وينبغي التفطن للفرق بين هذه القاعدة وقاعدتين مشابهتين لها:

القاعدة الأولى: إذا وجد الداعي للفعل في عهد النبوة ثم لم يفعل دل ذلك على عدم مشروعيته، فهذا في العبادات والقربات فقط ثم هو متعلق بأصل الفعل، وذلك لأن الأصل في العبادات الحظر.

القاعدة الثانية: أن الفعل النبوي المخصص للعموم يقتصر فيه على أقل مقدار له، ومثال ذلك أنه قد ورد النهي عن الصلاة في المقبرة[1]، لكن ورد في الحديث: (أن النبي ﷺ صلى على قبر صلاة الجنازة بعد دفنه وورد أنه أكثر ما صلى بعد الدفن بشهر)[2]، ولذا قال طائفة بعدم جواز الصلاة على القبر بعد الدفن بشهر فهذا ليس استدلالاً بمفهوم الفعل بل استدلال بالعموم السابق وقصر تخصيص الفعل على أقل أحواله.

---

(١) أخرجه ابن حبان(٢٣١٩) والبيهقي(٢/٤٥١).

(٢) أخرجه الترمذي(١٠٣٨) والبيهقي(٤/٤٨)

مسألـة: (إنما) تفيد الحصر نطقاً عند أبي الخطاب، والمقدسي، والفخر إسماعيل وغيرهم. وعند ابن عقيل والحلواني فهماً. وعند أكثر الحنفية وغيرهم لا تفيد الحصر بل تؤكد الإثبات.

والصحيح أن (أنما) بالفتح تفيد الحصر كالمكسورة.

---

* قولـه: (إنمـا) تفـيد الحصر: مـن أدوات الحصـر (إنمـا) وإنـما أداة واحـدة وليست مركبة من (إن) المؤكدة و(ما) النافية، فالقول بالتركيب قول خاطئ، بل هي أداة واحدة حينئذٍ فهي تثبت الإثبات، إذا قلت: إنما جاء زيد فتثبت مجيء زيد بالاتفاق دون إشكال ولكن هل تنفي المجيء عن ما عدا زيد؟ قال الجمهور: نعم، إذا قلت: إنما جاء زيد فيُفهم منه أن غير زيد لم يأت. وقال الحنفية: لا، أنت تثبت المجيء لزيد وأما غير زيد فأنت لا تثبت ولا تنفي، كأنما تقول: إنما أعلم مجيء زيد وأما غير زيد فإني لا أعلم هل جاء أو لم يأت.

إذن عند الجمهور أن (إنما) تفيد حصر الحكم في المثبت، إنما جاء زيد، يعني أنه لم يأت إلا زيد، ورأي الجمهور أرجح؛ ولكن من أين أخذوه؟ قالوا: بطريق النطق، وبعضهم قال: لا، هذا من طريق مفهوم المخالفة وليس من باب دلالة المنطوق بدلالة أن الحنفية خالفوا، والحنفية لا يُخالفون في المنطوق وإنما يخالفون في مفهوم المخالفة، وسواءً كانت (إنما) بالكسر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] أو كانت (أنما) بالفتح فحكمهما واحد.

وينبغي أن نفرق بين (أنما) التي معنا فهي أداة واحدة لا يمكن أن تفكها، ولا تُجزأ، وبين (أنما) في مثل قول الله عز وجل: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨] فمعناها: أن الذي، فـ(ما) موصولة وليست للحصر، لذلك جاء بعدها (خَيْرٌ) خبر أن، فهي هنا مجزأة وليس فيها دلالة على أي نفي.

مسألـة: مثل قوله ﷺ: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[1] ولا قرينة عهد يفيد الحصر نطقاً على كلام القاضي في التعليق.

واختاره المقدسي وأبي البركات والمحققون، وقيل: فهماً.

وعند ابن الباقلاني وأكثر الحنفية لا تفيد الحصر.

---

* قوله: مسألـة: يعني إذا كان المبتدأ معرفاً فهل يفيد انحصار المبتدأ في الخبر أم لا؟ تقول: الرجل زيد. والكريم محمد. هل يُفهم منه أن الكرم محصور في هذا والرجولة محصورة في هذا الشخص، سواءً الرجولة الكاملة أو أدنى أحكام ذلك؟.

هذا موطن خلاف بين الأصوليين:

فقال الجمهور: نعم، المبتدأ المعرف ينحصر في الخبر، واستدل الجمهور بأن العرب هكذا يفهمون من كلامهم.

وقال الحنفية: لا.

وعلى القول الأول هل هذا مأخوذ بطريق اللغة ـ بطريق النطق ـ أو بطريق المفهوم؟

الجمهور قالوا: بطريق النطق وليس بطريق مفهوم المخالفة، وترتب على الخلاف بين الجمهور والحنفية الاختلاف بينهم في حديث: «تحريمها التكبير»، هل ينحصر الدخول في الصلاة بلفظ التكبير؟

قال الجمهور: نعم؛ لأن المبتدأ المعرف ينحصر بالخبر، فلا يكون هناك تحريم للصلاة إلا بالتكبير لقوله ﷺ: «تحريمها التكبير».

---

(١) أخرجه أبو داود(٦١) والترمذي(٣) وابن ماجه(٢٧٥) واحمد(١/١٢٣).

....

وقال الحنفية: لا، كل لفظ يُشعر بتعظيم الله فيصح أن يدخل به الإنسان في الصلاة مع النية، فإنه لو قال: الله أعظم، أو نحو ذلك دخل في الصلاة.

ومثله قوله ﷺ: «تحليلها التسليم» الجمهور قالوا: المبتدأ المعرف ينحصر في الخبر، فلا يتحلل من الصلاة إلا بالتسليم.

وقال الحنفية: يتحلل من الصلاة بأي فعل يفعله ولا يُشترط أن يكون هناك تسليم، قالوا: لأن المبتدأ المعرف لا ينحصر في الخبر، وقوله: «تحليلها التسليم» ليس معناه أنه لا يوجد تحليل إلا التسليم.

ومن أنواع الحصر أيضاً تقديم المعمول، مثل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] يفيد أن العبادة والاستعانة خاصة بالله عز وجل.

ومن أنواع الحصر الاستثناء بعد النفي كقول: (لا إله إلا الله) أي لامعبود بحق إلا الله، فكأنك حصرت العبادة الصحيحة فيما كان لله.

وليعلم بأن من الحصر ما هو حقيقي، ومنه ما هو نسبي باعتبار وصف معين ونحوه.

النسخ:

النسخ لغة: الرفع، يُقال: نَسَخَت الشمسُ الظلَّ. والنقل، نحو نَسَخْتُ الكتاب. وهو حقيقة عند أصحابنا في الأول، مجاز في الثاني. وعند القفال[1] عكسه. وعند ابن الباقلاني وغيره، مشترك بينهما.

---

* **قوله: النسخ**: هذا مبحث مهم من مباحث علم الأصول ويترتب عليه صحة كثير من الفتاوى؛ لأن بعض الناس يلتفت إلى الدليل المنسوخ فيحكم به مع كونه قد ورد عليه نسخ، ولا يصح العمل بالمنسوخ؛ ولذلك ورد عن بعض الصحابة أنه قال: (وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول ﷺ) كما في الصحيح[2] ولذلك يُعتبر هذا الباب ضابط كبير من ضوابط الاجتهاد لابد من الالتفات إليه واعتباره.

* **قوله: لغة**: عرَّف المؤلف النسخ في اللغة فقال: إن النسخ يُطلق في اللغة ويراد به معنيان: **الأول: الرفع، يُقال: نَسَخَت الشمسُ الظلَّ**: بمعنى أنه ارتفع الظل، ومن أمثلته أيضاً: نسخت الريح الأثر، معناه أنها رفعته.

الثاني: النقل: وكذلك يُطلق النسخ لغةً ويراد به النقل، سواء بقي المنسوخ أو لم يبق، فقوله: نسخت الكتاب، بمعنى أنني كتبت نسخة مماثلة لنسخة الكتاب الأولى، والنسخة الأولى باقية مع بقاء المنقول منه.

* **قوله: وهو حقيقة عند أصحابنا في الأول، مجاز في الثاني**: أي أن النسخ

---

(١) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي القفال، فقيه شافعي أصولي محدث، ولد سنة ٢٩١هـ وتوفي سنة ٣٦٥هـ. له مصنفات منها: شرح الرسالة، دلائل النبوة، أدب القضاء، محاسن الشريعة. انظر: تبيين كذب المفتري ص(١٨٢) سير أعلام النبلاء (١٦/٢٨٣) طبقات الشافعية للأسنوي (٢/٧٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤٢٧٦) ومسلم (١١١٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وشرعاً: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر عنه، ذكره في الروضة.

بعضهم يقول: هو حقيقة في الأمرين فيكون لفظاً مشتركاً.

وبعضهم يقول: هو حقيقة في الرفع، مجاز في النقل؛ وهذا هو الأظهر لأن كلمة النسخ بحسب مشتقاتها في لغة العرب تدل على إزالة ورفع للأول.

وهناك قول يقول: بأنه مجاز في الرفع حقيقة في النقل.

وهذا البحث بحث لغوي.

* **قوله: وشرعاً رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر عنه:** عرف المؤلف النسخ شرعاً، ولمعرفة التعريف الشرعي نورد مثالاً من أمثلة النسخ: قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] ثم نُسخت بالآية التي بعدها: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦] فحينئذٍ نُسخ الحكم الأول ورُفع بواسطة الحكم الثاني، فكان هناك حكم ثابت بخطاب متقدم وهو وجوب مصابرة الواحد للعشرة في القتال، فرفع هذا الحكم بواسطة خطاب متأخر عن الأول، لكن لو لم يرفع الحكم الأول وإنما خصص فإنه لا يعد نسخاً؛ مثال ذلك: جاء تحريم نكاح المشركات، ثم بعد ذلك خُص منه الكتابيات، فهذا لا يعتبر نسخاً لأنه ليس رفعاً.

* **فقوله: رفع الحكم:** لأنه لو كان رفعاً لذات، أو رفعاً لفعل، أو رفعاً لمؤاخذة، أو رفعاً لثواب، أو رفعاً لعقاب، فإنه لا يكون نسخاً، فلابد أن يكون رفعاً لحكم، ولابد أن يكون هذا الحكم ثابتاً، فإن لم يثبت الحكم الأول بعد فإن

وقال بعض أصحابنا: منع استمرار الحكم إلى آخره.

رفعه ليس بنسخ ولا يُسمى أصلاً رفعاً، وإنما يكون دفعاً؛ لأن الرفع إزالة الشيء بعد وقوعه، وأما الدفع فهو منع وصول الشيء، وفي القاعدة الفقهية يقولون: الدفع أولى من الرفع.

* **وقوله: الثابت بخطاب متقدم:** أي لابد أن يكون الحكم المنسوخ ثابتاً بخطاب متقدم، فإن كان الحكم المنسوخ ثابتاً بغير خطاب كأن يكون بالبراءة الأصلية، على مذهب الجمهور في أن البراءة ثابتة بالعقل وليست بالشرع فإنه لا يعد رفعه نسخاً، مثال ذلك: كان الخمر في أول الإسلام مباحاً ثم جاء النص بتحريمه، هل هذا التحريم يعد نسخاً للإباحة؟ لا، لأن الحكم الأول لم يثبت بخطاب متقدم وإنما ثبت بأصل الإباحة. ولابد أن يكون الحكم ثابتاً بخطاب متقدم، فلا يصح أن يكون الناسخ والمنسوخ واردين في وقت واحد.

* **قوله: بخطاب متأخر عنه:** يعني أن الناسخ يشترط فيه أن يكون خطاباً فلا يصح أن ننسخ بقياس، ولا يصح أن ننسخ بإجماع، ولابد أن يكون الخطاب الناسخ متأخراً، فلو ورد الناسخ والمنسوخ في وقت واحد لم يصح النسخ.

* **قوله: وقال بعض أصحابنا: منع استمرار الحكم إلى آخره:** أي أن بعضهم يقول: أنا لا أقول في تعريف النسخ: أنه رفع الحكم السابق، وإنما أقول: منع استمرار الحكم السابق إلى آخره؛ لأن الحكم لم أرفعه لأنه قبل نزول الناسخ كان الحكم ثابتاً، فالحكم في ذلك الزمان لم يُرفع، فلو قلت: رفع الحكم، معناه أنك رفعته قبل نزول الناسخ وبعده، وأنت لم ترفعه، ولذلك أقول: منع استمراره. ولكن التعبير بالرفع لا إشكال فيه؛ لأنه ليس رفعاً مطلقاً في جميع الأزمان وإنما رفع بعد نزول الخطاب المتأخر.

مسألة: أهل الشرائع على جواز النسخ عقلاً ووقوعه شرعاً.

وخالف أكثر اليهود في الجواز، ....

* **قوله: أهل الشرائع على جواز النسخ:** أي أنهم متفقون على جواز النسخ، وجواز النسخ ثابت بالعقل والشرع، أما ثبوته بالعقل فإنه لا بد أن تكون مصلحة الخلق في زمان بتقرير حكم معين، ثم تكون مصلحتهم بتقرير حكم آخر، ثم إنه لا يلزم على النسخ محال وبالتالي فهو جائز عقلاً، ثم إن الله عز وجل أن يشرع من الأحكام ما يشاء، فيقرر في زمان حكماً ويقرر في زمان آخر ما يرفع الحكم الأول؛ هذا من جهة العقل.

ومن جهة الجواز الشرعي فقد وردت نصوص تدل على الجواز، مثل قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

ويدل عليه أيضاً وقوعه، ويدل على الوقوع حوادث عديدة منها آية المصابرة المتقدمة، ومنها تحويل القبلة، ومنها قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ألا فادخروا**»[1] ونحو ذلك من النصوص في حوادث كثيرة.

* **قوله: وخالف أكثر اليهود في الجواز:** اليهود ليس خلافهم في الشريعة الإسلامية وإنما هم يقررون الخلاف مطلقاً فيقولون: لا يجوز أن ترد شريعة بنسخ شريعة أخرى؛ وهذا القول باطل حتى عندهم في مذهبهم وفي ديانتهم، فإن ديانة موسى عليه السلام نسخت ديانة نوح وآدم وغيرهما ممن سبقه من

(١) أخرجه مسلم(٩٧٧) وأبو داود(٣٦٩٨) والترمذي(١٥١٠) والنسائي(٤/٨٩) وابن ماجه(١٥٧١).

وأبو مسلم الأصفهاني[1] في الوقوع، وسماه تخصيصاً، فقيل: خالف. فالخلاف إذن لفظي.

الأنبياء عليهم السلام، فحينئذٍ هذا وارد في شريعتهم، وقد ثبت عندنا أن شريعة الإسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع في مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] وبقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] وفي الحديث: «**لا يسمع بي يهودي أو نصراني ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار**»[2] ونحو ذلك من النصوص.

ما فائدة نقل خلاف اليهود في كتب الأصول؟

يقولون: هذه مسألة أصولية فلابد من تحرير القول فيها بذكر أقوال الناس عموماً؛ هذا من جهة، والجهة الثانية أن الأصولي يحتاج إلى المناظرة والمحاجة حتى مع غير المسلمين، فحينئذٍ احتاج أهل الأصول أن يذكروا هذه المسألة ليوردوا أدلة أصحاب تلك الأقوال فينقضوها ولو كانوا من غير المسلمين.

* **قوله: وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع، وسماه تخصيصاً:** ممن نُسب له الخلاف في هذه المسألة أبو مسلم الأصفهاني أحد المعتزلة، قال: النسخ جائز لكنه لم يقع، ونُقل عنه أنه سماه تخصيصاً.

* **قوله: فالخلاف إذن لفظي.** إن كان الخلاف في مجرد التسمية فإنه سماه تخصيصاً، ونحن نسميه نسخاً فلا إشكال؛ لأن العبرة بالخلاف الحقيقي.

(١) أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، مفسر معتزلي متكلم، ولد سنة ٢٥٤هـ وتوفي سنة٣٢٢هـ. انظر: الفهرست ص(١٩٦) معجم الأدباء (٥/٢٣٩).

(٢) أخرجه مسلم(١٥٣).

مسألة: لا يجوز على الله تعالى البداء، وهو (تجدد العلم) عند عامة العلماء. وكُفِّرت الرافضة بجوازه.

---

* **قوله: البداء:** المراد به أن يتغير العلم، فالبداء أن يكون عالماً بشيء لم يكن عالماً به قبل ذلك، والبداء لا يتصف به رب العالمين.

* **قوله: وهو تجدد العلم:** سار المؤلف في هذا القول على طريقة الأشاعرة وهذه اللفظة محتملة لمعانٍ متعددة، فنتوقف فيها إثباتاً ونفياً، لا نثبت ولا ننفي لأنه تقدم معنا أن الله متصف بعلم أزلي وهو العلم السابق، وهو سبحانه متصف بعلم لاحق فهو يعلم الأشياء قبل وقوعها، ويعلم بوقوع الأشياء بعد وقوعها، وهو يعلم بأنها ستقع قبل أن تقع.

* **قوله: وكُفِّرت الرافضة بجوازه:** ونُسب للرافضة أنهم يقولون بالبداء يعني أنه يمكن أن يبدو لله أمر لم يعلمه سابقاً، ويعلم بأشياءٍ لم يكن عالماً بها سابقاً؛ وفي هذه النسبة نظر وحينئذٍ نتوقف في مثل هذه القضية.

وينبغي لنا أن نفرق بين البداء في هذه المسألة وبين قوله ﷺ في الحديث الذي رواه البخاري من حديث أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « **إن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً...**» الحديث[1] فقوله ﷺ: «بدا لله أن يبتليهم». المراد به أن الله قدر عليهم هذا الابتلاء، وهنا التقدير فيه تقدير سابق أزلي فهنا (بدا) ليس المراد بها تجدد العلم، وإنما المراد بها التعلق بالمشيئة والاختيار والإرادة.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٤٦٤) ومسلم (٢٩٦٤) وفيه(فأراد الله) بدل (بدا لله).

مسألة: بيان الغاية المجهولة، كقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] اختلف كلام أصحابنا وغيرهم هل هي نسخ أم لا؟.

---

* **قوله: بيان الغاية المجهولة:** كان مما نزل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] فالحكم هنا يجب على المؤمنين أن يسيروا عليه حتى يجعل الله لهن سبيلاً بنزول دليل آخر يدل على خلاف هذا الحكم، فهنا الحكم مُغيا بغاية مجهولة، فإذا نزل الحكم الجديد هل يكون ناسخاً للحكم القديم؟ اختلفوا فيه، وقد ورد أن النبي ﷺ قال: «**خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عاماً**»[1] فهل هذا يعد ناسخاً للآية؟ قال كثير من الفقهاء: لا يعد ناسخاً للآية؛ لأن الحديث بيان لغاية مجهولة، وبيان الغاية المجهولة لا يُعد ناسخاً.

والراجح أن بيان الغاية يُنظر فيه، فإن كان قد قُرر فيه حكم فإن بيان غايته يُعد نسخاً، وإن لم يقرر فيه حكم فإنه لا يعد نسخاً، لكن لو قال: توقفوا في هذه المسألة حتى ينزل دليل فإذا نزل الدليل فإنه لا يعد نسخاً للأول، وأما إن قرر فيه حكم مثل حكم الإمساك هنا وجعل له غاية مجهولة، ثم نزل بعد ذلك ما يوضح هذه الغاية ويبينها فإنه حينئذٍ يعد نسخاً، فالنسخ يكون للحكم وليس للمدة.

والإمساك كان في أول الإسلام حكماً شرعياً، فحينئذٍ يكون هذا من قبيل النسخ وليس من قبيل بيان الغاية.

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٠) وأبو داود(٤٤١٥) والترمذي(١٤٣٤) وابن ماجه(٢٥٥٠).

مسألة: يجوز النسخ قبل الفعل بعد دخول الوقت، ذكره القاضي وابن عقيل إجماعاً. وكذا قبل وقت الفعل عند أصحابنا وغيرهم خلافاً لأكثر الحنفية والمعتزلة.

---

* **قوله: يجوز النسخ قبل الفعل بعد دخول الوقت:** هل يجوز النسخ قبل الفعل بعد دخول الوقت؟ وهنا قبل الفعل وليس قبل التمكن، أذّنَ الظهر ثم بعد ساعة نُسخت مثلاً هذه الفريضة أو نُسخ شيء من أحكامها كاستقبال القبلة فهذا جائز وذكر إجماعاً، وهنا النسخ قبل الفعل بعد التمكن منه. وهذه مسألة.

* **قوله: وكذا قبل وقت الفعل:** أي نسخ الحكم بعد ثبوته قبل التمكن من الفعل، وهو النسخ قبل وقت الفعل، مثال ذلك قال: صلوا الظهر بعد زوال الشمس؛ بعد ساعة وقبل زوال الشمس قال: نسخت هذا الحكم. هل هذا ممكن ويصح أو لا؟.

قال بعض الحنفية والمعتزلة: لا يصح. قالوا: لأن أحكام الشريعة مبنية على المصالح ولا مصلحة من إيجاب الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه.

والقول الثاني: قول الجمهور بالجواز. قالوا: لأنه قد ورد في الشرع، في مثل حادثة الصلاة فإنه قد فُرضت على النبي ﷺ خمسين صلاةً ثم نُسخت؛ ما هي الفائدة حينئذٍ؟ نقول: الفائدة هي الابتلاء والاختبار، ليُنظر هل يُسَلم العباد ويتقبلوا ذلك الحكم أو لا يسلمون به.

ومنشأ هذه المسألة خلاف عقدي وهو ما فائدة التكليف؟ المعتزلة يقولون: فائدة التكليف هي مصلحة العبد، وحينئذٍ فلا يصح النسخ قبل التمكّن من الفعل لأنه لا مصلحة فيه للعبد. والأشاعرة يقولون: فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار، ومن ثم لا يمتنع أن يُنسخ الفعل قبل التمكن منه، وأهل

ولا يجوز النسخ قبل علم المكلف بالمأمور لعدم الفائدة باعتقاد الوجوب والعزم. وجوّزه الآمدي لعدم مراعاة الحِكَم في أفعاله.

السنة والجماعة يقولون: قد يكون من فائدة التكليف مصلحة العباد، وقد يكون من فائدة التكليف الابتلاء والاختبار، ومن فائدة التكليف أمور تعود إلى الله عز وجل من رضاه للمطيع، وسخطه على العاصي، وفرحه بالطاعة، ونحو ذلك، وقد تجتمع هذه الأمور الثلاثة في فعل من الأفعال، وقد ينفرد منها اثنان دون الثالث؛ وهذا القول هو الصواب وهو الذي تدل عليه النصوص، وحينئذٍ هذا يدلنا على أن الصواب جواز نسخ الوجوب قبل التمكن من الفعل. وهذه مسألة ثانية.

* **قوله: ولا يجوز النسخ قبل علم المكلف بالمأمور:** هل يجوز النسخ قبل علم المكلف بالمأمور، فيُقرر حكم على زيد من الناس ثم قبل أن يبلغه هذا الحكم يُنسخ في حقه؟ قال المؤلف: لا، لأن الفائدة في الأول أن نعتقد أنه قد وجب ونعزم على أداء الفعل، فلما نسخ الظهر قبل الزوال قلنا بأن الواجب هنا أول ما نزل يجب على العبد أن يعتقد وجوب الظهر، ويجب عليه أن يعزم على فعل الظهر، فإذا نسخ هذان الحكمان قبل التمكن من الفعل كان له فائدة، لكن في هذه المسألة قبل علم المكلف بالمأمور يقول هنا: لا فائدة منه.

* **قوله: وجوزه الآمدي:** نسب للآمدي التجويز بأن أحكام الشارع لا تراعي مصالح العباد والحِكَم بناء على قول الأشاعرة بأن فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار، وهنا فيه ابتلاء واختبار من جهة الجملة وإن لم تكن في المنسوخ بخصوصه، وأما قضية المصالح فإنه يقول: إن الشارع لا يلتفت لها.

مسألة: يجوز نسخ أمرٍ مقيد بالتأبيد نحو: صوموا أبداً، عند الجمهور.

وأما نسخ الأخبار فمنعه الأكثر وجوزه قوم.

ولو قُيّد الخبر بالتأبيد لم يجز، خلافاً للآمدي وغيره.

---

* **قوله: يجوز نسخ أمرٍ مقيد بالتأبيد:** خطاب الشارع إما أن يكون إنشاء بأوامر ونواهٍ، وإما أن يكون بأخبار.

والأوامر والنواهي لا إشكال في ورود النسخ عليها، ولكن هذه الأوامر والنواهي قد تُقيد بالتأبيد، كأن يقول: افعلوا كذا أبداً، فحينئذٍ هل يصح ورود النسخ عليها؟ قال الجمهور نعم. وأما الأخبار فإنها على نوعين. ما لم يرد فيه تأبيد، فهذه نقول ننظر هل هي خبر عن ماضٍ أو خبر عن مستقبل، فالخبر عن الماضي اتفقوا على عدم جواز نسخه؛ لأنه إذا نُسخ الخبر عن الماضي يكون كذباً، والله عز وجل منزه عن الكذب، ورسوله ﷺ كذلك، لكن الأخبار الآتية المستقبلة قد يرد عليها النسخ على الصحيح خلافاً للأكثر، لذلك ذكروا هذا في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٤] ثم بعد ذلك نزلت الناسخة لها وهي قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال الله قد فعلت؛ هذه ناسخة مع أنها في أخبار المستقبل، فدل ذلك على جوازه وأن القول بالمنع قول ضعيف.

* **قوله: ولو قُيّد الخبر بالتأبيد لم يجز:** إذا قُيد الخبر بالتأبيد مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٦٤، ٦٥] هذا خبر بدخول أهل النار، النار على جهة التأبيد، فحينئذٍ هل يجوز النسخ في مثل

هذه الأخبار، بحيث يقال بأنه يجوز لله أن لا يؤبد العقوبة فيفني النار كما قال بذلك طائفة، أو يخرجهم من النار، أو يفني أهل النار؛ كما يقول طائفة، أو لا يمكن أن يرد عليها النسخ؟

قضية النسخ قضية مستقلة لكن في مثل فرعنا هذا لم يرد ناسخ؛ لأن النسخ يُشترط فيه أن يُصرح فيه بالنسخ أو أن يكون معارضاً معارضة كاملة للنص الآخر، ولا توجد هناك معارضة كاملة بين هذا النص ونص آخر ومن ثم يُقال بأن الأصل بقاء هذا الحكم وعدم نسخه.

سؤال: ما صحة ما نسب لشيخ الإسلام من القول بفناء النار؟.

الجواب: هل هذا ثابت عن شيخ الإسلام أو ليس بثابت؟ أصل هذه المسألة في الصواعق المرسلة قال ابن القيم: بأن السلف لهم قولان في هذه المسألة، قول بالفناء ـ فناء النار ـ و قول بعدم فنائها. واستدل لكلٍ من القولين ولم يُظهر ترجيحاً بارزاً، ومن ثم نُسب إليه أنه يختار هذا القول، ونُسب لشيخه بناء على ذلك. فهل يثبت مثل ذلك؟ بعض الناس أخرج رسالةً تقرر هذا الحكم لكن تلك الرسالة قد شُكك في ثبوتها عن الشيخ، قالوا بأنها لا تثبت نسبتها له، ومن ثم فالأظهر أن الشيخ لا يقول بمثل هذه المقالة، لكن لو قالها فنحن متعبدون بالنصوص الشرعية وقد ورد بتأبيد أهل النار ثلاث آيات في القرآن أولها في آخر سورة النساء، وثانيها في آخر سورة الأحزاب، وثالثها في آخر سورة الجن.

مسألة: الجمهور على جواز النسخ إلى غير بدل، وعلى جواز النسخ بأثقل خلافاً لبعض الشافعية والظاهرية. ومنعه قوم شرعاً، وقوم عقلاً.

* **قوله: الجمهور على جواز النسخ إلى غير بدل:** هذا تقسيم للنسخ فالتقسيم الأول: أن يُقسم النسخ إلى نسخ بدل، ونسخ إلى غير بدل؛ مثال النسخ إلى بدل: أنه كان في أول الإسلام يجب صيام عاشوراء فنُسخ إلى صيام رمضان، هذا نسخ إلى بدل. ومثال النسخ إلى غير بدل: وجوب تقديم صدقة بين يدي مناجاة رسول الله ﷺ، فقد وجب أولاً تقديم الصدقة ثم بعد ذلك نُسخ هذا الحكم ولم يُعوّض عنه بحكم آخر، فهذا نسخ إلى غير بدل.

والذين يرون أنه لا يجوز النسخ إلا إلى بدل استدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة:١٠٦] فهنا النسخ للآية، لأنه قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ ولم يقل: نأتي بحكم خير من الأول، فإذاً هنا الآية دلت على منع نسخ الآية بدون آية ناسخة أخرى، ولم تمنع من نسخ حكم بدون ورود حكم جديد، ومن ثم لا يصح لهم الاستدلال بالآية.

* **قوله: وعلى جواز النسخ بأثقل:** هذا تقسيم آخر للنسخ، فقد يكون النسخ من خفيف إلى أثقل، مثل: صيام يوم عاشوراء وهو يوم واحد بصيام شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً، هذا نسخ بأثقل، وهذا القسم منع منه بعض الفقهاء قالوا: إن الله عز وجل يقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة:١٠٦] والأثقل ليس خيراً ولا مماثلاً، ولكن هذه الخيرية ليست في الخفة وإنما الخيرية قد تكون في الأجر والثواب، وتحقق المصالح، واستمرار الناس على دينهم وتحقق التقوى عندهم، إلى غير ذلك من أسباب الخيرية.

وعلى جواز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه خلافاً لبعض المعتزلة. ولم يخالف في نسخهما معاً خلافاً لما حكاه الآمدي عنهم.

وقد يكون النسخ إلى أخف مثل آية المصابرة، نسخٌ من مصابرة الواحد لعشرة إلى مصابرة الواحد لاثنين. ومثل نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث.

وقد يكون مساوياً، مثل تغيير القبلة من بيت المقدس إلى استقبال الكعبة.

* **قوله: وعلى جواز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه:** هذا تقسيم ثالث من تقسيمات النسخ، فإن النسخ باعتبار المنسوخ ينقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: قد يكون النسخ وارداً على الحكم دون التلاوة، مثال ذلك: آية المصابرة فإنها لازالت تُتلى في القرآن فنُسخ حكمها مع بقاء تلاوتها.

الثاني: نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، ويُمثل لها بآية الرجم، فإن آية الرجم نُسخت تلاوتها لكن بقي حكمها؛ وأيضاً ما ورد في الشهداء أنهم لقوا الله ورضي الله عنهم وأرضاهم، نُسخ لفظها وبقي حكمها، وهذا هو الذي ينازع فيه بعض المعتزلة كما ذكر المؤلف عنهم هنا، وهذا النوع قد وقع ولا مانع منه.

الثالث: أن يقع نسخٌ للتلاوة ونسخ للحكم معاً، ويمثلون لها بحديث عائشة رضي الله عنها: (كان فيما أُنزل: عشر رضعات محرمات، فنُسخن بخمس)[1] فهنا نُسخ التلاوة ونُسخ الحكم، فإن قال قائل جاء في آخر الحديث: (وتوفي رسول الله ﷺ وهن مما يُتلى) نقول: حينئذٍ هذه قراءة شاذة يُعمل بها في الحكم، لكن لا تكون قرآناً كما تقدم معنا في مبحث القراءة الشاذة.

---

(٢)أخرجه مسلم(١٤٥٢) أبو داود(٢٠٦٢) الترمذي(١١٥٠) النسائي(٦/١٠٠) ابن ماجه(١٩٤٢).

مسألة: يجوز نسخ كل من الكتاب ومتواتر السنة وآحادها بمثلها. وكذا نسخ السنة بالكتاب عند الأكثر. ولأحمد والشافعي قولان.

---

* **قوله: يجوز نسخ كل من الكتاب ومتواتر السنة وآحادها بمثلها:** ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بأنواع النسخ باعتبار رتبة الناسخ والمنسوخ فإن النسخ قد يكون نسخ كتاب بكتاب، وهذا جائز ولا إشكال فيه، فنسخ آية من القرآن بآية من القرآن، مثل آية المصابرة في القتال: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، نُسخت بالآية التي بعدها: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] ومثله أيضاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] عند الجمهور نُسخت بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] هذا نسخ قرآن بقرآن.

* **قوله: ومتواتر السنة وآحادها بمثلها:** النوع الثاني: نسخ متواتر السنة بمتواترها هذا أيضاً جائز بلا إشكال.

والنوع الثالث: نسخ سنة آحادية بسنة آحادية، وهذا جائز، ومثاله حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» فهذه الأنواع لا إشكال فيها.

* **قوله: وكذا نسخ السنة بالكتاب عند الأكثر:** النوع الرابع: سنة تُنسخ بالكتاب، الجمهور قالوا: يجوز؛ ومن أمثلته حادثة تحويل القبلة، كان استقبال بيت المقدس ثابتاً بالسنة فنُسخ بالقرآن قال تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] وهناك قول بعدم الجواز.

فأما نسخ القرآن بخبر متواتر فجائز عقلاً، قاله القاضي. ويجوز شرعاً في رواية اختارها أبو الخطاب. ثم قيل: وقع، اختاره ابن عقيل. وقيل: لا، واختاره أبو الخطاب.

ولا يجوز في أخرى، واختاره ابن أبي موسى والقاضي والمقدسي.

قوله: فأما نسخ القرآن بخبر متواتر فجائز عقلاً: النوع الخامس: أن يكون المنسوخ من القرآن ويكون الناسخ خبراً متواتراً، فهل يجوز أو لا يجوز؟ لهم في ذلك قولان: قولٌ يقول بالجواز، وقولٌ يقول بعدمه؛ والذين أجازوه عقلاً اختلفوا هل وقع أو لم يقع، ومما يمثلون له في هذه المسألة قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] نُسخت بحديث: «**خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»[1] فهذه آية من القرآن نُسخت بسنة متواترة؛ وقال طائفة: هذا ليس نسخاً وإنما هذا بيان للمدة التي حُددت في الآية: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾.

ومثله أيضاً: نسخ الوصية للوالدين في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨١] بحديث: «**لا وصية لوارث**»[2] وقال آخرون: إن النسخ إنما هو بآية المواريث وليس بذلك الحديث.

---

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٠) وأبو داود (٤٤١٥) والترمذي (١٤٣٤) وابن ماجه (٢٥٥٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٨٧٠) والترمذي (٢١٢٠) والنسائي (٦/٢٤٧) وابن ماجه (٢٧١٤).

ولا يجوز نسخه بأخبار الآحاد شرعاً. وجزم القاضي بجوازه.

ولا يجوز نسخ المتواتر بأخبار الآحاد أيضاً. وجوزه أبو داود وغيره.

وهو قياس قول القاضي وابن عقيل.

---

* **قوله: ولا يجوز نسخه بأخبار الآحاد شرعاً:** النوع السادس: نسخ الكتاب بخبر آحاد، فهذا الجمهور على منعه، وقال طائفة بالجواز.

* **قوله: ولا يجوز نسخ المتواتر بأخبار الآحاد أيضاً:** النوع السابع. نسخ خبر متواتر بخبر آحاد، الجمهور يمنعون قالوا: لا يجوز، لأن المتواتر قطعي ولا يصح أن نرفع القطعي بآحاد وهو ظني.

والقول الثاني: بالجواز، وهو الأظهر وهو الصواب. وقد ورد في الحديث: «أن أهل قباء أتاهم آتٍ فقال إن القبلة قد حُولت فتحولوا»[1] وهو واحد، فهذا دليل على أن المتواتر وهو استقبال بيت المقدس، فإنه متواتر عندهم نُسخ بخبر هذا الواحد، وقال طائفة بأنه يجوز في وقت النبوة دون ما بعده.

ويمكن أن يجاب بأن ما جاز في وقت النبوة جاز فيما بعده.

---

(١) أخرجه مسلم (٥٢٧) وأبو داود(١٠٤٥) وأحمد(٣/٢٨٤).

مسألة: الجمهور أن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به؛ وكذا القياس.

وفي الروضة: ما ثبت بالقياس إن نُصَّ على علته فكالنص يُنسخ ويُنسخ به وإلا فلا.

---

* **قوله: الجمهور أن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به:** الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة النبي ﷺ فحينئذٍ لا يمكن أن يوجد نص ينسخ الإجماع بعد ذلك؛ لأن الإجماعات لا تحصل إلا بعد أن وقفت النصوص، وكذلك لا يصح أن يُنسخ إجماع بإجماع آخر؛ لأنه إذا أُجمع على شيء فذلك القول الذي أجمعوا عليه هو الحق، فلا يمكن أن يجمعوا على ضده؛ لأن الشارع بين لنا أن الأمة لا تجتمع إلا على حق فحينئذٍ لا يمكن أن يجمعوا على قولين مختلفين، ومن ثم فإن الإجماع لا يصح أن يُنسخ.

كذلك لا يصح أن يُنسخ بالإجماع، فإن الإجماع ليس ناسخاً للنصوص الشرعية، لكن قد يرد إجماع ونص معارض له فيُعمل بالإجماع لأن هذا الإجماع مستند إلى نص وإلى دليل شرعي، فالناسخ في الحقيقة هو الدليل الذي استند عليه الإجماع وليس الإجماع نفسه.

* **قوله: وكذا القياس:** أما القياس فإن القياس يظهره عمل مجتهد، فحينئذٍ لا يصح أن ننسخ به النصوص لاحتمال الخطأ في عمل المجتهد، ولا يصح لنا أن ننسخ القياس؛ لأنه مجرد عمل ومجرد نوع استنباط. وقال طائفة بأنه إذا نُص على علة القياس فإنه يصح أن ينسخ ويُنسخ به؛ لأن النسخ هنا ليس للقياس ذاته وإنما للنص، فحينئذٍ يخرج من مسألتنا.

مسألة: ما حكم به الشارع مطلقاً أو في أعيان، لا يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت عند أصحابنا والشافعية، خلافاً للحنفية والمالكية.

* **قوله: ما حكم به الشارع مطلقاً أو في أعيان، لا يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت**: هل يجوز لنا أن نخصص حكماً من أحكام الشريعة بوقت أو بزمان؟ لا يجوز؛ لأن هذه الشريعة عامة للناس في جميع الأزمان. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨] أي لكل الناس فلا يجوز تعليل حكم من الأحكام بزمن من الأزمان. هذا عند الجمهور ومنهم الحنابلة والشافعية.

والحنفية والمالكية قالوا: يجوز. ويمثلون له ببعض الأحكام المختصة في عصر النبوة، ولكن مثل تلك الأحكام إنما خُصت بنص ولم تُخص بالعلة، فحينئذٍ يكون الزمان وصفاً طردياً لا يصح تعليق الأحكام عليه.

مسألة: الفحوى يُنسخ ويُنسخ به، خلافاً لبعض الشافعية.

وإذا نُسخ نطق مفهوم الموافقة فلا يُنسخ مفهومه، كنسخ تحريم التأفيف لا يلزم منه نسخ تحريم الضرب. ذكره أبو محمد البغدادي[1]، وعليه أكثر كلام ابن عقيل، خلافاً للمقدسي.

* **قوله: الفحوى**: أي مفهوم الموافقة إما مطلقاً أو الأولوي منها، مثاله قول الله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] فإذا كان مثقال الذرة يراه فإذا عمل شيئاً أكثر من ذلك فإنه سيراه، وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗا﴾ [النساء: ١٠] حرم أكل مال اليتيم، فما كان مماثلاً له في المعنى مثل الحرق، والوضع في البحر، والإتلاف وغير ذلك، فإنه يأخذ حكمه، هذا المراد بالفحوى.

* **قوله: يُنسخ ويُنسخ به**: الفحوى يُنسخ وينسخ به لأن الفحوى جزء من دلالة النص، وإذا كان النص يُنسخ، وينسخ به، فكذلك مفهوم الموافقة.

* **قوله: وإذا نُسخ نطق مفهوم الموافقة فلا يُنسخ مفهومه**: لو نُسخ أصل المفهوم، وهو اللفظ الذي جاء به الشارع، فهل هذا ينجر إلى مفهومه أو لا ينجر؟ مثل له المؤلف بنسخ التأفيف، جاءنا الشارع وقال: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء: ٢٣] ففهمنا منه أن الضرب وجميع أنواع الإهانة كذلك محرمة، فلو نسخ التأفيف هل يقتضي نسخ مفهومنا منه من تحريم الضرب ونحوه؟

مثال آخر: حرم الشارع أكل مال اليتيم، فأُخذ منه تحريم الإتلاف والإحراق

---

(١) إسماعيل بن علي بن الحسين أبو محمد البغدادي، عرف بالفخر وبابن الرفاء وبغلام بن المنى، فقيه حنبلي أصولي متكلم ولد سنة ٥٤٩هـ، وتوفي سنة ٦١٠هـ، انظر: العبر (٥/٣٤)، ذيل الطبقات لابن رجب (٢/٦٦)، المقصد الأرشد (١/٢٦٨).

وإذا نسخ حكم أصل القياس تبعه حكم الفرع عند أصحابنا والشافعية، خلافاً لبعضهم.

فلو نسخ تحريم الأكل، وقال: يا أيها الولي يجوز لك الأكل، فهل يبقى الحكم الأول في الإحراق والإتلاف على ما هو عليه أو لا يبقى؟

هذا موطن خلاف بينهم، فقال جماعة: نسخ النطق يلزم منه نسخ آثاره ومنها ما يدل عليه بواسطة المفهوم. وقال جماعة: النطق حكم مستقل عن المفهوم، ونسخ أحد الحكمين لا يلزم منه نسخ الحكم الثاني.

والأظهر: هو القول الأول؛ لأن المفهوم تابع، وإذا زال المتبوع زال التابع.

* **قوله: وإذا نسخ حكم أصل القياس تبعه حكم الفرع:** هل يصح أن نجعل المنسوخ أصلاً في القياس؟ لا يصح، مثال ذلك أن نقول: مما وردت به الشريعة جواز الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف، ثم نُسخ هذا الحكم، فأقيس على الوصية مثلاً الوقف المعلق بالموت، فأقول: يجوز أن يوقف وقفاً معلقاً بالموت على بعض الورثة، وهذا موطن خلاف بين الفقهاء مرده هذه المسألة؛ لأن الأصل هنا نُسِخَ، فهل يصح لنا أن نقيس على أصل منسوخ أو لا؟ وهكذا لو كان هناك حكم شرعي ثابت بنص وله صفات، فقسنا عليه محلاً آخر في بعض صفاته، ثم نسخ الحكم الأول فهل يبقى القياس أو نقول: إذا زال الأصل وجب زوال الفرع؟ مثال ذلك: كان صيام يوم عاشوراء واجباً، وقد قال ﷺ في أثناء النهار: من لم يطعم فليواصل صومه؛ مما يدل على أن الصيام قد صح بنية من النهار، فقاسوا عليه صيام رمضان، فالأصل هنا هو صيام عاشوراء حال وجوبه وقد نسخ حكم الأصل هنا، فهل يقال بأنه إذا نسخ حكم الأصل تبعه حكم الفرع؟.

مسألة: لا حكم للناسخ مع جبريل اتفاقاً. ومذهب الأكثر لا يثبت حكم، قبل تبليغه المكلف.

وخرّج أبو الخطاب لزومه على انعزال الوكيل قبل علمه بالعزل. وفرّق الأصحاب بينهما.

---

* **قوله: لا حكم للناسخ مع جبريل:** قبل أن يصل الحكم الناسخ إلى الناس المكلفين فإنهم لا يؤاخذون به، وهم متعبدون بالحكم المنسوخ بلا إشكال؛ لأنه لا يقع في الشريعة تكليف بما لا يُطاق، وتكليف الناس بما لم يعلموه، تكليف لهم بما لا يُطاق، ولكن لو جاءنا حكم منسوخ، وعملنا به ونحن لا نعلم بالنسخ ولا بالناسخ، فحينئذٍ هل نحن مؤاخذون ومتعبدون بالناسخ، أو لا؟ الصواب: أننا لسنا متعبدين بمثل ذلك، ودليل ذلك حادثة تحويل القبلة، أهل مكة لم يصلهم تحويل القبلة إلا بعد نزول الناسخ بأيام، ولم يؤمروا بقضاء الصلوات الماضية، ولو كان يلزمهم حكم الناسخ قبل أن يبلغهم لوجب عليهم قضاء تلك الصلوات.

* **قوله: وخرّج أبو الخطاب لزومه على انعزال الوكيل قبل علمه بالعزل:** أبو الخطاب قال: هذه المسألة فيها روايتان، بناء على مسألة انعزال الوكيل قبل علمه، فإنني إذا وكلت وكيلاً على أداء عمل من الأعمال، ثم بعد ذلك بدا لي أن أعزل الوكيل عن وكالته وألغي الوكالة، فألغيتها اليوم، والوكيل لم يعلم إلا بعد أربعة أيام، وتصرف الوكيل في مدة هذه الأربعة أيام هل يصح تصرفه أو لا يصح؟ فيه روايتان عن الإمام أحمد.

قال أبو الخطاب: يشبه مسألة الوكالة مسألة لزوم حكم الناسخ قبل وصوله إلى المكلف، فإذا عمل بالمنسوخ هل يصح ذلك العمل أو لا يصح؟

....

وهذا التخريج قالوا: لا يصح ؛ لأن الوكيل يتعلق به أحكام وحقوق للعباد، وهو تَصرف حينئذٍ تصرفاً مبنياً على إذن المالك، وبينما مسألة الناسخ هنا متعلقة بخطاب الشارع، وخطاب الشارع لم يبلغ المكلف، والشريعة لا تكلف إلا بأمر معلوم ؛ لأن من شروط التكليف أن يكون معلوماً، وإذا لم يكن معلوماً فإنه لا يصح التكليف به ؛ لأنه يكون من تكليف ما لا يطاق، والشريعة لم تأت بمثل ذلك، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] هذا هو المراد بهذه المسألة.

والصواب كما تقدم أن الناسخ لا يلزم المكلف إلا إذا بلغه ؛ لأن من شروط التكليف بالأحكام الشرعية علم المكلف بها.

مسألة: العبادات المستقلة ليست نسخاً. وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ. وأما زيادة جزء مشترط، ....

* **قوله مسألة:** هذه المسألة تسمى مسألة الزيادة على النص هل تكون نسخاً؟ والمراد بالزيادة على النص أن يأتينا نص يثبت حكماً، ثم يأتينا نص آخر يزيد على الحكم الأول، فحينئذٍ هل تكون الزيادة والنص الثاني نسخاً للنص الأول أو لا؟ هذا فيه تفصيل وينقسم إلى أقسام عدة:

القسم الأول:

* **قوله: العبادات المستقلة ليست نسخاً:** زيادة عبادة مستقلة لا يعد نسخاً بالاتفاق، كما لو أوجب الصيام، ثم بعد ذلك أوجب الحج، هل إيجاب الحج يعد نسخاً للصيام؟ نقول: لا يُعد نسخاً، لأنه زاد عبادة مستقلة من غير جنس العبادة الأولى.

القسم الثاني:

* **قوله: وعن بعضهم صلاة سادسة نسخ:** زيادة عبادة مستقلة من جنس العبادة الأولى، هل يعد نسخاً أو لا؟ مثال ذلك أوجب زكاة المال، ثم بعد ذلك أوجب زكاة الفطر، هنا زاد زيادة مستقلة من جنس العبادة الأولى، فهل يُعد نسخاً أو لا يُعد نسخاً؟ قال الجمهور لا يُعد نسخاً، خلافاً لبعضهم. ومثل له المؤلف بزيادة صلاة سادسة، وهذا مثال افتراضي، أو على مذهب الحنفية الذين يقولون بوجوب صلاة الوتر، هل يُعد نسخاً لأصل إيجاب الصلوات الخمس أو لا يُعد كذلك؟ الصواب: أنه لا يُعد نسخاً.

القسم الثالث:

* **قوله: وأما: زيادة جزء مشترط:** كما لو أوجب عليه صلاة ركعتين، ثم

أو زيادة شرط، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة، ....

بعد ذلك قال: زيدوا ركعتين لتصبح الصلاة أربع ركعات. فهل يكون نسخاً للنص الأول أو لا يكون نسخاً؟ ويتبين هذا بما لو كان النص الأول فيه صفات، كما لو قال: صلوا ركعتين فيها قراءة الفاتحة، وفيها كذا، وفيها كذا، ثم بعد ذلك، قال: زيدوا ركعتين، وصلوا الصلوات أربعة. فهل يعد نسخاً للأول أو للصفة الأولى أو لا يعد كذلك؟ قال الجمهور: هذا لا يُعد نسخاً، وإنما هو من الزيادة على النص. وقال الحنفية: هذا نسخ. وقد وافقهم بعض الشافعية كالغزالي وغيره.

القسم الرابع:

* **قوله: أو زيادة شرط:** هل زيادة شرط يُعد نسخاً أو لا يُعد نسخاً؟.

زيادة الشرط على نوعين: شرط متصل، وشرط منفصل.

فزيادة الشرط المنفصل بالاتفاق أنها لا تعد نسخاً، مثال ذلك: أوجب على الناس الصلاة، ثم بعد ذلك أوجب الوضوء، هذه زيادة شرط منفصل فلا تعد نسخاً.

أما لو كانت العبادة متصلة في العبادة، وجزء من أجزائها، كما لو أوجب الصلاة، ثم بعد ذلك أوجب أن تكون الصلاة متوجهة نحو الكعبة، فهل يعد نسخاً أو لا يعد نسخاً؟ قال الجمهور: ليست نسخاً، وقال الحنفية: هو نسخ.

القسم الخامس:

* **قوله: أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة:** بحيث كان هناك نص بإيجاب يفهم منه أنه الواجب وحده، ثم ورد دليل بزيادة واجب يرفع الفهم السابق بانحصار الواجب المذكور أولاً، فهل يعد نسخاً؟.

فالأكثر ليس بنسخ، خلافاً للحنفية. وقيل: الثالث نسخ.

قال الجمهور: ليس نسخاً، وقال الحنفية: هو نسخ. مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] هنا أوجب على الزاني مائة جلدة مما يفهم منه أنه الواجب وحده، ثم جاءنا في الحديث، التغريب: «**خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهم سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»[1] فحينئذٍ هنا زاد زيادة ترفع مفهوم المخالفة؛ لأن مفهوم المخالفة هناك أنه لا يجوز الزيادة على المائة، ولا يجوز إيقاع عقوبة أخرى، فحينئذٍ هل يعد هذا نسخاً، أو لا يُعد نسخاً؟ قال الجمهور: لا يعد نسخاً. وبالتالي أثبتوا زيادة التغريب في حد الزاني، وقال الحنفية: هو نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن بخبر آحاد، فحينئذٍ لا نثبت حكم التغريب.

* **قوله: وقيل: الثالث نسخ:** أي في الصور الثلاث السابقة: زيادة جزء مشترط، وزيادة شرط، والزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة، أن الثالث وهو الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة يعد نسخاً.

(١) أخرجه مسلم (١٦٩٠) وأبو داود (٤٤١٥) والترمذي (١٤٣٤) وابن ماجه (٢٥٥٠).

مسألة: نسخ جزء من العبادة أو شرطها ليس نسخاً لجميعها عند أصحابنا، وأكثر الشافعية، خلافاً للغزالي. وعند عبد الجبار نسخ بنسخ جزئها.

قال أبو البركات: الخلاف في شرط متصل، كالتوجه، فأما المنفصل: كالوضوء فليس ناسخاً لها إجماعاً.

---

* **قوله: نسخ جزء من العبادة أو شرطها ليس نسخاً لجميعها:** ليست هذه المسألة ـ نسخ جزء من العبادة ـ من أنواع الزيادة على النص ولا هي مقابلة للمسألة الأولى، والمراد أنه لو كان هناك عبادة لها أجزاء متعددة، فنُسخ بعض أجزائها، هل يعد نسخاً للجميع، أو لا؟ مثال ذلك: لو كان الواجب أربع ركعات في الصلاة، فقال: نسخت ركعتين، فهل يعد نسخاً للعبادة الأولى كلها بحيث يُشترط فيه شروط النسخ، أو نقول: هو بيان وتوضيح فلا يُشترط فيه شروط النسخ؟ قال المؤلف: نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس نسخاً لجميعها، وإنما هو نسخ للبعض الذي نُسخ فقط خلافاً للغزالي.

ويلاحظ أن الرخصة لعارض لا تدخل في هذا المبحث، فمثلاً في السفر رخص الشارع للمكلف أن يصلي ركعتين، فهذه الرخصة ليست من النسخ في شيء حتى عند الحنفية.

* **قوله: قال أبو البركات:** حاول المجد ابن تيمية تحرير محل النزاع في هذه المسألة فقال: اتفقوا على أن نسخ الشرط المنفصل من شروط العبادة لا يعد نسخاً لتلك العبادة، مثال ذلك: الوضوء شرط منفصل، فلو قدر أن الوضوء نسخ فإن ذلك لا يدل على نسخ الصلاة بالاتفاق، وإنما موطن الخلاف فيما لو نسخ شرط العبادة المتصل بها هل يعد نسخاً للعبادة، فلو نسخ التوجه للكعبة في الصلاة وهو شرط متصل بها، هل يعد نسخاً للصلاة؟ هذا موطن الخلاف.

مسألة: قال أبو البركات: يجوز نسخ جميع التكاليف سوى معرفة الله تعالى على أصل أصحابنا وسائر أهل الحديث خلافاً للقدرية.

---

* **قوله: يجوز نسخ جميع التكاليف سوى معرفة الله تعالى:** القدرية: يُراد بهم المعتزلة، فإن المعتزلة يرون أن الأحكام يجب أن تُبنى على مصالح العباد، وحينئذٍ فما كان مصلحة لا يجوز نسخه أبداً.

وأما عند الجمهور فإنه يجوز أن تُبنى الأحكام من أجل اختبار العباد وابتلائهم هل يمتثلون أو لا يمتثلون، وحينئذٍ فيجوز أن تُنسخ جميع الأحكام ابتلاءً من الله واختباراً، وهذه المسألة في الجواز العقلي فقط، وهي مبنية على فائدة التكليف التي سبقت.

قال بعض العلماء: وجوب معرفة الله يستحيل ورود النسخ عليها، لعدم صحة ما يقابلها، وهكذا لا يرد النسخ على توحيد الله بوجوب إفراد العبادة لله وحده، لكون ذلك هو أصل الديانات الإلهية قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

أما نسخ جميع التكاليف فهذه مسألة فرضية عقدت من أجل الاستدلال على بعض المسائل العقدية.

مسألة: لا يُعرف النسخ بدليل عقلي ولا قياسي بل بالنقل المجرد أو المشوب باستدلال عقلي، كالإجماع على أن هذا الحكم منسوخ.

* **قولـه: مسألة:** ذكر المؤلف في هذه المسألة الأدلة التي يُعرف بها الناسخ، وقدم ذلك بالأدلة التي لا يصح أن ننسخ بها.

* **قولـه: لا يُعرف النسخ بدليل عقلي:** النوع الأول من الأدلة: الأدلة العقلية، فهذه لا مدخل لها في النسخ، وأدلة الشريعة لا يعرف ورود النسخ عليها بأدلة عقلية، مع أننا نقرر بأن الأدلة العقلية لا يمكن أن تخالف الأدلة النقلية، فحينئذٍ لا يمكن أن تنسخها، ولكن قد يتوهم الناس أن دليلاً عقلياً مخالفاً لدليل شرعي، وحينئذٍ نقول: الخطأ في فهمهم وليس في الأدلة.

* **قولـه: ولا قياسي:** النوع الثاني من الأدلة: الأدلة القياسية، القياس لا يصح أن نثبت به نسخاً، كما تقدم معنا أن القياس لا يُنسخ ولا يُنسخ به، فحينئذٍ لا نقول: بأن الأدلة القياسية ناسخة، وكذلك لا يُعرف بواسطتها وحدها النسخ.

* **قولـه: بل بالنقل المجرد أو المشوب:** بماذا نعرف النسخ؟ بواسطة النقل المجرد عن الدلالة العقلية المجردة، أو النقل المشوب باستدلال عقلي، وأما الأدلة العقلية المجردة فلا يصح الاستدلال بها، هذا كقاعدة عامة.

إذن فالأدلة التي يثبت بها النسخ هي القرآن أو السنة أو الإجماع أو غيرهم.

* **قولـه: كالإجماع:** فالإجماع مُعَرِّف للنسخ وليس ناسخاً، فمن طرق معرفة النسخ الإجماع، والإجماع معرف بالنسخ، فإذا قال أهل الإجماع: هذه الآية منسوخة بهذه الآية؛ قُبل قولهم، وإذا قال أهل الإجماع: هذا الخبر منسوخ بهذا الخبر؛ قُبل قولهم.

أو بنقل الراوي نحو: «رُخص لنا في المتعة ثم نهينا عنها»[1].

أو بدلالة اللفظ نحو: «كنت نهيتكم عن زيادة القبور فزوروها»[2].

أو بالتاريخ نحو: قال سنة خمس كذا، وعام الفتح كذا.

أو يكون راوي أحد الخبرين مات قبل إسلام الراوي الثاني.

* **قولـه: أو بنقل الراوي:** الطريق الثاني: نقل الراوي، فإذا نقل الراوي لنا خبراً يُبين النسخ، بأن يقول الراوي: هذا الخبر قد نُسخ بكذا، أو أخبر النبي ﷺ أن هذا الخبر منسوخ. فحينئذٍ نحكم بالنسخ، مثاله: «رُخص لنا في المتعة ثم نُهينا عنها» ومثاله: «رُخص لنا في أكل لحوم الحمر الأهلية ثم نهينا عنها»[3].

* **قولـه: أو بدلالة اللفظ:** بأن يكون لفظ النبي ﷺ، أو اللفظ القرآني مشعراً بالنسخ، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها».

* **قولـه: أو بالتاريخ:** أي إذا كان أحد الدليلين المتعارضين في وقت، والآخر في وقت، ولم نتمكن من الجمع فإننا نعمل بالخبر المتأخر ونجعله ناسخاً للخبر المتقدم.

* **قولـه: أو يكون راوي أحد الخبرين مات قبل إسلام الراوي الثاني:** مثال ذلك لو ورد خبر عن سعد بن معاذ ﷺ الذي مات بعد الحديبية وعارضه خبر عن أبي هريرة ﷺ ولم يمكن الجمع، فإن خبر أبي هريرة ﷺ يجعل ناسخاً لخبر سعد بن معاذ ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري(٤٢١٦) ومسلم (١٤٠٧).

(٢) أخرجه مسلم(٩٧٧) وأبو داود(٣٦٩٨) والترمذي(١٥١٠) والنسائي(٤/ ٨٩) وابن ماجه(١٥٧١).

(٣) أخرجه البخاري(٤٢١٦) ومسلم (١٤٠٧).

وإذا قال الصحابي: هذه الآية منسوخة، لم يُقبل حتى يُخبر بما نُسخت. أومأ إليه إمامنا كقول الحنفية والشافعية. وذكر ابن عقيل راوية يقبل، كقول بعضهم. وقال أبو البركات: إن كان هناك نص يخالفها.

وإن قال: نزلت هذه بعد هذه، قُبل. ذكره القاضي وغيره. وجزم الآمدي بالمنع لتضمنه نسخ متواتر بآحاد.

وإن قال: هذا الخبر منسوخ، فكالآية. وجزم أبو الخطاب بالقبول.

وقال بعض الأصوليين: قد نعرف النسخ بتأخر إسلام أحد الراويين، أو بموت أحد الراويين قبل الآخر، مثال ذلك: أحاديث أبي بكر ﷺ إذا عارضت أخبار أبي هريرة ﷺ، نقول: أبو هريرة لم يسلم إلا سنة سبع، فإذا لم نتمكن من الجمع فيكون خبره راجحاً مثبتاً للنسخ، وجمهور الأصوليين لا يجعلون ذلك من طرق معرفة النسخ لعدم تأثير تأخر الإسلام وصغر الصحابي.

* **قوله: وإذا قال الصحابي: هذه الآية منسوخة:** إذا قال الصحابي هذه الآية منسوخة، هل يُقبل قوله؟.

نقول: لا يُقبل قوله، لأننا لا ننسخ القرآن بقول الصحابي، ولا ننسخ القرآن بخبر آحاد، فحينئذٍ لابد أن يُعين الآية الناسخة لئلا يكون قوله مبنياً على اجتهاد مجرد.

* **قوله: وإن قال: هذا الخبر منسوخ، فكالآية:** وكذلك إن قال الصحابي هذا الخبر منسوخ، لابد أن يبين الناسخ. هل قول الصحابي معرف للنسخ؟.

نقول: نعم، بشرط أن يُبين الناسخ أما إذا لم يُبين الناسخ فإنه لا يُقبل قوله.

* **قوله: وإن قال: نزلت هذه بعد هذه:** لو قال الصحابي: نزلت هذه الآية بعد هذه الآية. فإنه حينئذٍ يُقبل قوله.

وإن قال: كان كذا فنسخ، قُبل قوله في النسخ عند الحنفية.

قال أبو البركات: وهو قياس مذهبنا.

وقال ابن برهان: لا يُقبل عندنا.

مسألة: ويعتبر تأخر الناسخ وإلا فتخصيص أو التعارض. فلا نسخ إن أمكن الجمع.

ومن قال: نُسخ صوم يوم عاشوراء برمضان فالمراد وافق نسخ عاشوراء فرض رمضان، فحصل النسخ معه لا به. والله أعلم.

---

* **قوله: وإن قال كان كذا فنُسخ:** فحينئذٍ الناسخ والمنسوخ لا يُعرف إلا من طريقه، ومن ثَمَّ يُقبل قوله بإثبات النسخ، بخلاف الأول، الأول آية قرآنية فلا تُنسخ بقول صحابي، ولكن هنا قال: كان كذا فنُسخ. فالناسخ والمنسوخ معروف من طريق الصحابي، ومن ثَمَّ يُقبل قوله.

* **قوله: ويعتبر تأخر الناسخ:** أي إذا نزل الناسخ والمنسوخ سواء، فإنه لا يصح النسخ، إذ لابد أن يكون الناسخ متأخراً والمنسوخ متقدماً في ثبوت الحكم ونزوله، فإن كانا سواء فلا يعتبر نسخاً، وإنما يعتبر تخصيصاً أو يعتبر تعارضاً.

إذا تعارضت النصوص كيف نصنع فيها؟

إن أمكن الجمع جُمع بين النصوص المتعارضة، وإذا لم يمكن الجمع فإنه حينئذٍ يصار إلى النسخ إذا عُرف التاريخ فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، وإذا لم يُعرف التاريخ، ولم يمكن الجمع فإنه حينئذٍ يُصار إلى الترجيح على ما سيأتي.

* **قوله: ومن قال: نُسخ صوم يوم عاشوراء برمضان:** عاشوراء ورمضان هل هما نسخ أو ليسا بنسخ؟ موطن خلاف بين الفقهاء والأصوليين والمحدثين فقال الجمهور بأنه نسخ؛ لأنه في حديث ابن عمر في الصحيح: (أن النبي ﷺ

....

فرض صوم عاشوراء، ثم لما فُرض رمضان تركه أو تُرك)[1] هكذا في الصحيح قالوا: فدل ذلك على أن صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء.

والقول الثاني: ليس نسخاً، وهذا الذي ذكره المؤلف بقوله: ومن قال: نُسخ صوم يوم عاشوراء برمضان. فليس المراد به حقيقة النسخ، إنما المراد به أنه وافق نسخ عاشوراء فرض رمضان، لأن النسخ لا يكون إلا في حكم متحد، إيجاب لفعل معين ثم نسخ بتحريم لذلك الفعل، أو جواز له، ويوم عاشوراء يوم مخالف لأيام رمضان، فلا يُعد نسخاً.

(١) أخرجه البخاري(٢٠٠٢) ومسلم (١١٢٥).

القياس:

القياس لغة: التقدير، نحو: قست الثوب بالذراع، والجراحة بالمسبار.

وشرعاً: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

---

* **قوله: القياس:** اختلف الناس في القياس، هل هو دليل، أو هو طريق لفهم الأدلة الشرعية؟

جمهور أهل العلم يرون أنه دليل مستقل مثل الإجماع، والاستصحاب، وقول الصحابي، وغير ذلك من الأدلة.

والقول الآخر: بأن القياس ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو طريق لفهم غيره من الأدلة مثل المفاهيم والدلالات، فعندما يأتينا الدليل بتحريم الخمر نفهم أن العلة هي الإسكار، فنُلحق به كل ما كان مسكراً من أمثال: الهيروين، والحشيش، والأفيون، وغيرها من الأشياء؛ وهذا القول أظهر، فالقياس طريق لفهم غيره من الأدلة، وليس دليلاً مستقلاً.

* **قوله: القياس لغة: التقدير:** ما المراد بالقياس؟ عرفه في اللغة بأنه التقدير، يُقال: قاس الأمر بمعنى قدره، ولذلك يقال: قست الثوب بالذراع، يعني قدرته فعرفت مقداره؛ وقست الجراحة بالمسبار، إذا كان هناك جرح في الإنسان أدخلوا فيه آلة تسمى (المسبار) ليعرفوا مقدار تلك الجراحة، ليرتبوا على ذلك مقدار الدية الواجبة فيه؛ لأن الجرح إذا لم يكن منتهياً إلى عظم فإنه لا قصاص فيه، وإنما الواجب فيه الدية، وحينئذٍ يدخلون المسبار لمعرفة مقدار الجرح، وبالتالي يرتبون عليه مقدار الدية، هذا التعريف في اللغة، وبعضهم يقول: إن القياس لغة هو المماثلة.

* **قوله: وشرعاً:** أي التعريف الشرعي للقياس هو حمل فرع على أصل في

وأركانه: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع.

حكم بجامع بينهما. والمراد بالحمل هنا: الإلحاق، وقوله: فرع على أصل يعني جعله مماثلاً له في حكم شرعي سواءً كان تكليفياً أو كان وضعياً، وقوله: بجامع بينهما يعني بوصف يقتضي الإلحاق فإن الحكم لم يثبت في الأصل إلا لوجود ذلك الوصف، فإذا وجد الوصف في مكان آخر فإننا نثبت حكم الأصل في المكان الآخر ونسميه فرعاً. وهذا التعريف هو تعريف للقياس الطردي. وقياس الطرد يعرفه آخرون بأنه مساواة محل لآخر في حكم شرعي بتماثلهما في العلة.

وهناك نوع آخر يُسمى بقياس العكس، والمراد بقياس العكس إعطاء محل ضد حكم الأصل من أجل تنافيهما في العلة، مثل قول النبي ﷺ: « **أرأيت لو وضعها في حرام أيكون عليه وزر؟** » قالوا: نعم، قال: « **فكذلك إذا وضعها في حلال يكون له أجر** »[1].

ومن أمثلة القياس المشهورة عند العلماء: قياس النبيذ على الخمر في التحريم بعلة الإسكار. مثال آخر: جاءت الشريعة بإثبات خيار المجلس في البيع، فإذا حصل التعاقد في الهاتف، قلنا: ما دامت المكالمة متصلة فإن الخيار، خيار المجلس ثابت، فألحقنا المكالمة بالمجلس لإثبات خيار المجلس في العقود بجامع أنه وقت تحادثهما وتمكن بعضهما من محادثة الآخر.

* **قوله: وأركانه:** يعني الأمور التي يقوم عليها القياس أربعة أركان: أصل، وفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع. ففي مسألة النبيذ، الأصل: الخمر. والفرع: النبيذ. وحكم الأصل: التحريم. والوصف الجامع: الإسكار.

---

(١) أخرجه مسلم (١٠٠٦) وأبو داود(١٢٨٥) وأحمد(١٦٧/٥).

فالأصل عند الأكثر: محل الحكم المشبه به.

وقيل: دليله. وقيل: حكمه.

قال بعض أصحابنا: الأصل يقع على الجميع.

والفرع: المحل المشبه. وقيل: حكمه.

فإن قال قائل: لماذا لم نذكر حكم الفرع؟ قلنا: حكم الفرع نتيجة للقياس، وليست ركناً فيه.

* **قوله: فالأصل عند الأكثر: محل الحكم المشبه به:** الركن الأول هو الأصل، وهو عندنا في المثال (الخمر)، واختلف العلماء في حقيقة الأصل، فالجمهور على أن الأصل هو محل الحكم المشبه به الذي هو الخمر.

* **قوله: وقيل: دليله:** أي أن القول الثاني في حقيقة الأصل أن الأصل هو دليل تحريم الخمر، وهو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ ﴾ [المائدة: ٩٠].

* **قوله: وقيل حكمه:** أي أن الأصل هو حكم الأصل، حكم ذلك المحل، الذي هو تحريم الخمر، فيكون الأصل هو تحريم الخمر.

* **قوله: وقال بعض أصحابنا الأصل يقع على الجميع:** أي على جميع المعاني السابقة، ولكنه عند الإطلاق والتجرد من القرينة يُراد به عند الجماهير محل الحكم الذي هو الخمر في المثال المتقدم.

* **قوله: والفرع المحل المشبه:** أي أن الركن الثاني هو الفرع وهو المسألة التي نريد استخراج الحكم فيها، وهو المحل المشبه، وهو في مثالنا المتقدم (النبيذ).

* **قوله: وقيل حكمه:** أي أن بعضهم يقول: المراد بالفرع حكمه، الذي هو تحريم النبيذ، ولكن هذا قول ضعيف.

والعلة والحكم مضى ذكرهما، وهي فرع في الأصل لاستنباطها من الحكم، أصل في الفرع لثبوت الحكم فيه بها.

ومن شرط حكم الأصل: كونه شرعياً.

* **قوله: والعلة:** الركن الثالث من أركان القياس: العلة، وقد تقدم الكلام عن العلة في الأحكام الوضعية، وقلنا: إن العلة يُراد بها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة. وهذا الوصف يعلق به الحكم، كلما وجد الوصف وجد الحكم، وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم.

* **قوله: الحكم:** الركن الرابع: الحكم، وقد تقدم في مباحث الحكم في أوائل الكتاب، والمراد به خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وهو يشمل الأحكام التكليفية كما في المثال السابق حيث إن الحكم هو التحريم، ويشمل كذلك الأحكام الوضعية مثل أن نقيس العمرة على الحج في الصحة، هذا الحكم فيه حكم وضعي هو الصحة.

* **قوله: وهي فرع في الأصل:** يعني أن العلة فرع للأصل لأننا أخذنا العلة من الأصل وليس الأصل مجرداً، وإنما الأصل بحكمه ودليله، لكون العلة تُستنبط من حكم الأصل، والعلة أيضاً أصل للفرع لأن حكم الفرع مأخوذ من العلة، لثبوت الحكم في الفرع بواسطة العلة.

* **قوله: ومن شرط حكم الأصل كونه شرعياً:** انتقل المؤلف إلى شروط القياس، بحيث إذا انتفى أحد هذه الشروط لم يكن القياس صحيحاً، وكان فاسداً يجب رده، ولا يجوز العمل به، هذه الشروط متعلقة بالأركان، فكل ركن من الأركان السابقة له شروط خاصة به، فالأصل يُشترط فيه شروط:

الشرط الأول من شروط حكم الأصل: كونه شرعياً؛ لأننا نتحدث الآن عن قياس شرعي، لا نتحدث عن قياس لغوي، أو عن قياس حسابي أو عقلي

....

ومن ثم فلابد أن يكون حكم الأصل حكماً شرعياً، سواءً كان وضعياً أو كان تكليفياً وليس المراد به نوع المسألة التي نتحدث فيها؛ لأن جميع المسائل للشرع فيها حكم، وما من شيء إلا وللشارع له فيه حكم علمه من علمه، وجهله من جهله، وإنما المراد أن الحكم لابد أن يكون شرعياً جوازاً وحرمة إباحة وتحريماً، وهذه هي الأحكام التكليفية الخمسة. أو كان حكماً وضعياً صحة وفساداً أداء وقضاء وإعادة وعزيمة ورخصة؛ إلى غير ذلك من الأحكام الوضعية.

فإن قال قائل: هل يعني هذا أن العقائد لا يجري فيها القياس؟ فنقول: هذا ليس مراداً لهم بهذه الكلمة، والعقائد قد يجرى فيها القياس، وحينئذٍ تكون العقيدة قطعية أو ظنية بناءً على نوع ذلك القياس، ولا زلنا نجد العلماء يستعملون القياس في مسائل عقدية، ولذلك تجدهم يقررون قواعد متعلقة بهذا الأمر فيقولون: كل كمال ثبت للمخلوق لا يتطرق إليه النقص بوجه من الوجوه فإن الخالق أولى به؛ فهذه قاعدة قياسية. ويقولون: هذه الصفة صفة نقص في المخلوق يتنزه عنها فمن باب أولى أن يتنزه عنها الخالق سبحانه.

وليعلم أن القياس المستعمل في حق الله سبحانه وتعالى هو القياس الأولوي أما القياس الشمولي، أو القياس التمثيلي الذي تتساوى أفراده فإنه لا يصح استخدامه في حق الله سبحانه وتعالى.

وكذلك لا يُفهم من هذا أنه لا يُعمل بالقياس في مسائل اللغة؛ لأن مسائل اللغة إذا قلنا بأنها تثبت فيها الأحكام الشرعية جاز استعمال القياس الشرعي فيها، وإذا قلنا: لا يجري فيها الحكم الشرعي امتنعنا منه، وترتب على ذلك الخلاف في إثبات اسم السارق على النباش الذي يأخذ الأكفان من القبور، فهذا يُستخدم فيه القياس اللغوي، ولا يُستخدم فيه القياس الشرعي.

وأن لا يكون منسوخاً لزوال اعتبار الجامع.

وفي اعتبار كونه غير فرع وجهان.

---

* **قولـه: وأن لا يكون منسوخاً لزوال اعتبار الجامع:** الشرط الثاني من شروط حكم الأصل: أن لا يكون منسوخاً، فلو قال قائل: الخمر مباحة في أول الإسلام فنقيس عليها المشروبات الجديدة. قلنا: هذا حكم منسوخ فلا يصح أن نقيس عليه لزوال اعتبار الجامع. يعني: لأنه قد ثبت أن الشارع لم يعتبر الجامع وألغى الوصف الجامع بدلالة أنه نسخ ذلك الحكم والعلة التي كانت معتبرة بين ذلك الأصل وذلك الفرع الملحق به.

* **قولـه: وفي اعتبار كونه غير فرع وجهان:** الشرط الثالث: أن لا يكون الأصل فرعاً، فإن كان الأصل فرعاً لقياس آخر لم يصح إثبات القياس به عند الجمهور، مثال ذلك: البر يحرم فيه الربا، فنقيس عليه الأرز، ثم بعد ذلك سألنا سائل: ما حكم الربا في الذرة؟ نقول: يحرم الربا في الذرة قياساً على الأرز. هذا لا يصح لأن الأرز فرع لقياس آخر فلا يصح أن نقيس عليه؛ لأنه إن كانت العلة في القياسين واحدة فلنقس الذرة على البر مباشرة، وإن كانت العلة مختلفة في القياسين، لم يصح حينئذٍ إلحاق الذرة بالبر.

وهذا الشرط يعود إلى شرط آخر، وهو أن يكون الأصل ثابتاً، وطريقة الثبوت إما بإجماع، فإن ثبت حكم الأصل بإجماع صح الإلحاق عليه، أو أن يثبت بنص، أو أن يثبت باتفاق بين الخصمين، أو أن يثبت بقياس على الخلاف الذي تقدم معنا أن فيه وجهين.

والصواب أن الأصل لا يصح أن يثبت بواسطة القياس بحيث يكون فرعاً لغيره.

فإن كان حكم الأصل يخالفه المستدل، كقول الحنفي في الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج، ففاسد؛.

---

* **قولـه: فإن كان حكم الأصل يخالفه المستدل:** يعني إذا كنتُ في مناظرة وكنتُ أرى أن الأصل يجوز، ولكنك أنت يا أيها المخالف ترى أنه يحرم، فقلتُ: يا أيها المخالف أنت ترى أنه حرام فأنا أقيس عليه الشيء الفلاني فيكون حراماً؛ فهذا لا يصح لأن المستدل يخالفني، ولا يصح لي أن أستدل بدليل أرى فساده وعدم صحته. ومثل المؤلف لذلك بقول الحنفي في الصوم بنية النفل: أتى بما أُمر به فيصح كفريضة الحج. فريضة الحج إذا نوى الإنسان أن هذه الفريضة نافلة، مثّل إنسان لم يحج قبل ذلك وحج بنية أن هذا الحج نافلة وليس فريضة. قال الجمهور: يصح ويقع عنه حجة الإسلام ويكون فريضة، ولو كان ناوياً أنه نافلة. وقال الحنفية: بما أنه نوى أن هذا الحج نافلة فإنه حينئذٍ لا يقع عنه فريضة الإسلام، ولابد من حجة أخرى.

فلو قدر أن حنفي قال: الصوم بنية النفل يصح عن الفريضة، لو نوى في رمضان أن هذا الصوم نفل، وليس عن صيام رمضان. قال الجمهور: لا يصح هذا الصوم، ويجب عليه قضاؤه، ولا يصح نفلاً أيضاً لأن هذا الوقت مشغول بالفريضة فلا يصح أن يُشغل بالنافلة. وقال الحنفية: لو صام رمضان بنية أن الصوم نفل صح ذلك الصوم، ووقع عن صوم رمضان؛ قالوا: نستدل على ذلك بالقياس على الحج، ففي مذهبكم يا أيها الجمهور أن من حج الفريضة ناوياً أنها نفل يصح حجه ويقع عن الفريضة، فكذلك الصوم الواجب بنية النفل قلنا: هذا لا يصح منك يا أيها الحنفي؛ لأنك تستدل بأصل على مذهب مخالف لك فأنت لا ترى صحة ثبوت الحكم في الأصل، ومن ثم لا يصح أن تبني عليه فرعاً؛ لأن الأساس الذي بنيت عليه أساس غير صحيح في نظرك.

لأنه يتضمن اعترافه بالخطأ في الأصل.

وأن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس، ....

* **قولـه: لأنـه يتضـمن اعترافه بالخطأ في الأصل:** لأنه يقول: بأن الحكم في الأصل ليس على ما قرر في الفرع.

* **قولـه: وأن لا يكـون معـدولاً بـه عـن سـنن القـياس:** الشـرط الـرابع مـن شروط الأصل: ألا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، والمعدول به عن سنن القياس المراد به مسألة مستثناة عن القاعدة العامة، فيكون عندنا قاعدة عامة فاستثني أحد فروع هذه القاعدة من حكمها، فلا يصح القياس على المستثنى عند الجمهور.

مثال ذلك: الربا ثابت في البر والشعير لعلة ووصف، إما الكيل أو الطعم أو غير هذا، ولكن الشارع جاء واستثنى العرايا، فقال: العرايا جائزة، مع كون العلة موجودة في هذه المسائل، فحينئذٍ مسألة العرايا معدول بها عن سنن القياس؛ لأنها لم تعط حكماً مماثلاً لحكم المسائل المشابهة لها والمماثلة لها فهذه المسألة معدول بها عن القياس، والمسائل المعدول بها عن القياس لا يصح أن يُقاس عليها.

والمعدول به عن سنن القياس على نوعين:

النوع الأول: ما عُقل معناه، وعُرفت العلة التي من أجلها عُدل به عن القياس فمن ثم يصح القياس عليه.

والنوع الثاني: ما لا تُعرف العلة والمعنى الذي من أجله عُدل بهذه المسألة عن سنن القياس فحينئذٍ لا يصح أن يُقاس عليه.

ولا يعقل معناه كشهادة خزيمة وعدد الركعات.

ومن أمثلة الأول، مسألة العرايا، فالعلة فيها معروفة وهي مراعاة حوائج الناس، فمن ثم نقيس عليها بيع العنب بالزبيب، إذ أن العرايا بيع رطب بتمر، فهل يجوز بيع الزبيب بالعنب؟

الأصل التحريم، لكن لو توفرت شروط جواز العرايا في التمر بكونه أقل من خمسة أوسق، ويكون العنب على الشجر، ويكون الزبيب حاضراً يُسلم، ويكون العنب مخروصاً، إلى غير ذلك من شروط العرايا في التمر؛ فهل تجوز أو لا تجوز؟ مبني على الخلاف في هذه المسألة، فإن قلنا: المعدول به عن سنن القياس المعقول المعنى يجوز القياس عليه ويجوز كونه أصلاً في القياس، فإن هذا القياس يصح.

ومن شروط الأصل أيضاً: أن يكون الأصل مما يعقل معناه، فإن كان الأصل مما لا يُعقل معناه، ولا يُعرف ما هي العلة التي من أجلها ثبت الحكم فيه، فإنه حينئذٍ لا يصح الحكم عليه. كشهادة خزيمة، فإن النبي ﷺ اعتبر شهادته بشهادة رجلين، فهذا لا يُعقل معناه، وهو معدول به عن سنن القياس فحينئذٍ لا يصح القياس عليه.

وقال بعض العلماء: إنه مما يُعقل معناه؛ لأن خزيمة قد قدم هذه الشهادة من أجل نصرة الدين وحمايته، فحينئذٍ قُبلت شهادته وحده، فكل من كان فيه هذا المعنى فإنه تُقبل شهادته وحده، فعلى ذلك قال بعض العلماء: بأن المحتسب تُقبل شهادته وحده قياساً على قبول شهادة خزيمة.

ومن أمثلة ما لا يُعقل معناه: عدد الركعات، لماذا وضعت الظهر أربع ركعات، والمغرب ثلاثاً، والفجر ركعتين؟ هذا لا نعرف المعنى فيه، وحينئذٍ لا

وأن لا يكون دليل الأصل شاملاً الحكم الفرع.

نقيس عليه. فلو قال قائل بأن صلاة الظهر أربع ركعات متصلة، فتكون سنة الظهر التي هي أربع ركعات، أربع ركعات متصلة قياساً على الفريضة. قلنا: هذا لا يصح لأن عدد الركعات مما لا يعقل معناه، ومن ثم لا يصح القياس فيه.

* **قوله: وأن لا يكون دليل الأصل شاملاً الحكم الفرع:** هذا شرط آخر: أن لا يكون دليل الأصل شاملاً لحكم الفرع، فإن كان دليل الأصل شاملاً لحكم الفرع فإنه حينئذٍ لا يحتاج إلى القياس، ونثبت حكم الفرع بدليل الأصل.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] أثبت تحريم الخمر فحينئذٍ نُلحق به هذه المشروبات الجديدة ـ الويسكي مثلاً ـ فنقول: هذا مشمول بدليل حكم الأصل فلا نحتاج فيه إلى القياس.

مثال آخر: جاء الشرع بتحريم المزابنة، نهى النبي ﷺ عن المزابنة، فقال قائل: المزابنة: بيع الرطب بالتمر، فنُلحق به بيع الرطب الموجود عندنا بالتمر الموجود عندنا، فقد يقول: هذا مشمول بخطاب الشارع الذي أثبت حكم الأصل فلا نحتاج إلى القياس.

مثال آخر: إن قال قائل: النبيذ حرام قياساً على الخمر، والخمر ثبت تحريمه بقوله ﷺ: «كل مسكر حرام»[1]. نقول: قوله ﷺ: «كل مسكر حرام» يشمل النبيذ، ومن ثم لا نحتاج إلى هذا القياس.

(١) أخرجه مسلم (٢٠٠٣) أبو داود(٣٦٧٩) والترمذي(١٨٦١) النسائي(٢٩٦/٨) ابن ماجه(٣٣٩٠).

ولا يعتبر اتفاق الأمة على حكم الأصل، ويكفي اتفاق الخصمين.

واعتبره قوم ....

* **قوله: ولا يعتبر اتفاق الأمة على حكم الأصل:** يعني: لا يُشترط أن يكون مجمعاً عليه، فلو ثبت حكم الأصل بواسطة نص شرعي فإنه حينئذٍ يجوز القياس عليه.

* **قوله: ويكفي اتفاق الخصمين:** فلو كنت أنا وإياك نرى أنه يُشترط لصوم رمضان تبيت النية، فألحقت به أنا صوم النذر أو صوم النافلة، فإنه حينئذٍ يكفي في حكم الأصل الاتفاق فيه بين الخصمين. مع وجود شخص ثالث وهو الحنفي يخالف في هذه المسألة. والأظهر أن اتفاق الخصمين وحده لا يكفي حتى يوجد معه دليل يثبت حكم الأصل من إجماع أو نص.

* **قوله: واعتبره قوم:** يعني واشترط قوم الاتفاق بين الخصمين على حكم الأصل، ولو ورد نص يثبت حكم الأصل فإنه يقول: لا يجوز القياس عليه، لحصول الخلاف بين الخصمين فيه. مثال ذلك: الحنفية يرون أنه يجوز الصوم لرمضان بنية من النهار. فقال الآخر: لا يُشترط ذلك بدلالة الحديث فأقيس عليه صوم الكفارة مثلاً.

فنقول حينئذٍ: الأصل هنا ثابت بنص، ولكنه لم يقع عليه اتفاق الخصمين فهل يصح أن نجعله أصلاً؟

فقوله: **اعتبره قوم:** يعني: اشترط قوم الاتفاق بين الخصمين على حكم الأصل، ولو كان منصوصاً عليه، ولكن لم يتفق عليه الخصمان فإنه لا يصح أن يُجعل أصلاً. وهذا القول ليس بصحيح، بل الصواب أنه يكفي في حكم الأصل أن يكون منصوصاً عليه.

وسموا ما اتفق عليه الخصمان: قياساً مركباً.

ومن شرط علة الأصل: كونها باعثة، أي: مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم.

---

* **قوله: وسموا ما اتفق عليه الخصمان قياساً مركباً:** القياس المركب: هو الذي يمكن للخصم أن ينفي حكم الأصل فيه، فإذا أتيتُ له بالقياس، فقال لي: الوصف الجامع في هذا القياس ليس علة صحيحة، فإن وافقتني على أن هذا الوصف ليس العلة وإلا منعت حكم الأصل. هذا يسمونه القياس المركب.

نمثل لذلك بمثال: قلت أنا: إن المرأة ذات الخمسة عشرة سنة لا تزوج نفسها بالاتفاق بيني وبينك يا أيها الحنفي، والعلة في ذلك هي كونها بكراً، فأقيس عليه المرأة ذات العشرين سنة. فقال الحنفي: العلة في عدم تزويج صاحبة الخمس عشرة سنة لنفسها ليس لكونها بكراً، وإنما لكونها صغيرة عندي، فالصغر عندي لا ينتهي إلا بثماني عشرة سنة، ليس كما هو عندكم بخمس عشرة سنة. فإن وافقتني وقلت: العلة في الأصل وهو أن بنت خمسة عشرة سنة لا تزوج نفسها لعلة الصغر وليست البكارة وإلا فإنني امنع حكم الأصل وأقول: ابنة خمسة عشرة تزوج نفسها.

إذن القياس المركب المراد به الذي يمنع الخصم من العلة في الأصل، فإن وافقه عليها خالفه المستدل وإلا منع حكم الأصل.

* **قوله: من شرط علة الأصل كونها باعثة:** بعد ذكر المؤلف للركن الأول من أركان القياس وهو الأصل، انتقل إلى الكلام عن العلة، والمراد بكونها باعثة أي أنها مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم، فلو كان الأصل ليس فيه مصلحة، فإنه حينئذٍ لا يصح التعليل به عند طائفة من العلماء.

وقال غير واحد من أصحابنا: هي مجرد أمارة وعلامة نصبها الشارع دليلاً على الحكم موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد ليست من جنس الأمارة الساذجة.

قال الآمدي: منع الأكثر جواز التعليل بحكمة مجردة عن وصف ضابط لها.

قلت: كلام أصحابنا مختلف في ذلك.

---

* **قوله: وقال غير واحد من أصحابنا هي مجرد أمارة وعلامة:** تقدم معنا الكلام في العلة، وأن الناس انقسموا فيها إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول المعتزلة الذين يرون أن العلة مؤثرة بنفسها وأنها تحقق المصلحة بنفسها.

القول الثاني: قول الأشاعرة الذين يقولون: ليس لها أي تأثير، وإنما هي مجرد علامة، مثل وضع الكتاب بجوار الكتاب.

والقول الثالث: قول أهل السنة: أن العلة مؤثرة، ولكن ليس بنفسها، وإنما بجعل الله تعالى لها كذلك.

وهذا هو الذي ذكره المؤلف وقال: عن غير واحد من أصحابنا أنها أمارة وعلامة نصبها الشارع دليلاً على الحكم موجبة. وكان المفروض أنه يقول: مؤثرة لأنها لا توجب بنفسها، مؤثرة في جلب مصالح ودافعة لمفاسد، وليست من جنس الأمارة الساذجة، أي التي ليس لها أي تأثير.

* **قوله: قال الآمدي منع الأكثر جواز التعليل بحكمة مجردة عن وصف ضابط لها:** هذا شرط ثانٍ من شروط العلة أن تكون منضبطة، فإن كانت العلة غير منضبطة فإنه لا يجوز التعليل بها، وانضباط الصفة أن يكون لها حدود معلومة تميزها عن غيرها. مثال ذلك: السفر وصف منضبط نعرف به متى يكون

ويجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً في الحكم الثبوتي عند أصحابنا وغيرهم خلافاً للآمدي وغيره.

الإنسان مسافراً، ومتى لا يكون مسافراً، وبالتالي يجوز ربط الأحكام به من الإفطار، وقصر الصلاة بالسفر، ولكن المشقة وصف غير منضبط، هناك مشقة قليلة، ومشقة كثيرة، ومشقة خباز، ومشقة حداد، فلا يصح تعليق الأحكام بها، فإننا لو علقنا الأحكام بالأوصاف غير المنضبطة لأدى ذلك إلى التفلت من مراسيم الشرع، وعدم العمل بأحكامه.

مثال ذلك: لو قلنا العلة في الإفطار هي المشقة فإنه حينئذٍ سيأتي إلينا البناء الذي يبني في الدور الخامس والثلاثين ويقول: أنا عليّ مشقة. قلنا: أترك الصوم. وجاءنا العامل في المنازل قال: عليّ مشقة. قلنا: أترك الصوم. وجاءنا الخباز قال: عليّ مشقة. قلنا: أترك الصوم. وجاءنا المعلم قال: عليّ مشقة. قلنا: أترك الصوم. وجاءنا التلميذ قال: عليّ مشقة. قلنا: أترك الصوم. وجاءنا الفلاح قال: عليّ مشقة. قلنا: أترك الصوم. فحينئذٍ لا يصح ذلك لأنه يؤدي إلى التفلت من أحكام الشرع، فلابد أن تكون العلة وصفاً منضبطاً، ما معنى قولنا منضبطاً؟ أي أن له حدود معروفة يُعرف بها من يدخل فيها ومن لا يدخل.

هل يجوز التعليل بالحكمة؟ قال طائفة: يجوز. وقال طائفة: لا يجوز.

والصواب: أن الحكمة إذا كانت منضبطة جاز التعليل بها، وإن لم تكن منضبطة فإنه لا يجوز التعليل بها، وعلى ذلك تجتمع الأقوال.

* **قوله: ويجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً في الحكم الثبوتي:** أي أن يكون وصفاً منفياً كما تقول: يجوز بيع كذا لكونه غير ضار. فهنا العلة كونه غير ضار، والحكم يجوز؛ فعللنا الحكم الثبوتي (يجوز) بوصف عدمي وهو غير ضار.

ومن شرطها: أن تكون متعدية، فلا عبرة بالقاصرة. وهي: ما لا توجد في غير محل النص، كالثمنية في النقدين عند أكثر أصحابنا والحنفية، خلافاً للشافعي.

أما تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالقصاص بالقتل العمد العدوان، وتعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي كقولنا: الخمر لا تجوز فلا يحل بيعها، وتعليل الحكم العدمي بالوصف الثبوتي، كقولنا: مسكرة فلا تحل، فقد انعقد الإجماع على صحة هذا التعليل.

* **قوله: ومن شرطها أن تكون متعدية:** العلة المتعدية هي التي لها فروع، أما لو كان الوصف مقتصراً على محل النص فإنه لا يجوز التعليل به. مثال ذلك: قوله ﷺ: «البر بالبر رباً» لو قلنا: العلة في ذلك كونه براً، هذه علة قاصرة على المحل الذي ورد فيه النص، ليس لها فروع ولا تتعدى إلى محل آخر، فمن ثم لا يصح التعليل بها، بل لابد أن نأتي بوصف متعدٍ يشمل صوراً أخرى، كأن نقول: مكيلاً أو مطعوماً، ليشمل الأرز وغيره.

* **قوله: فلا عبرة بالقاصرة:** أي التي هي الوصف الذي يثبت في مكان واحد.

* **قوله: وهي ما لا توجد في غير محل النص:** العلة القاصرة هي التي توجد في محل النص فقط، وليس لها أي فروع أخرى.

* **قوله: كالثمنية في النقدين:** المراد بالنقدين الذهب والفضة، كانوا سابقاً يظنون أن هذه العلة مقتصرة على الذهب والفضة، فيظنون الثمنية علة قاصرة.

والصواب: أن هذا الوصف ليس علة قاصرة، ولذلك الآن تعارفنا على أن الورق النقدي ثمن للأشياء، فأصبحت هذه العلة ليست قاصرة وإنما هي متعدية.

واختلف في اطراد العلة، وهو: استمرار حكمها في جميع محالها، فاشترطه الأكثر، خلافاً لأبي الخطاب وغيره.

---

* **قولـه: واختلف في اطراد العلة:** ما معنى كون العلة مطردة؟ يعني: أن لا يتخلف عنها الحكم، فكلما وجدت العلة وجد الحكم معها، بحيث لو وجدنا مكاناً فيه العلة، ولا يوجد الحكم معها، فإن ذلك يدل على أن الوصف ليس مطرداً.

* **قولـه: استمرار حكمها في جميع محالها:** يعني أنه كلما وجد الوصف في محل فإن الحكم يوجد معه، فقوله: جميع محالها، يعني جميع المواطن التي يوجد فيها الوصف يستمر ويوجد الحكم معه.

هل يُشترط في العلة أن تكون مطردة؟

اختلف العلماء فبعضهم يقول: يُشترط في العلة أن تكون مطردة بحيث إذا وجدنا الوصف المعلل به في مكان والحكم ليس معها، دل ذلك على أن الوصف ليس علة.

وقال آخرون: لا يُشترط له ذلك. مثال ذلك: لو قال قائل: العلة في القصاص هي القتل العمد العدوان، فاعترض عليه معترض وقال: قتل الوالد لولده قتل عمد عدوان ومع ذلك لا قصاص فيه.

فنقول: الحكم هنا تخلف لفوات شرط أو لوجود مانع وهو الأبوة.

* **قولـه: وفي تعليل الحكم بعلتين أو علل كل منها مستقل أقوال:** هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين أو لا يجوز ذلك؟ هذه المسألة مقسمة إلى أقسام:

القسم الأول: تعليل أحكام متعددة بأوصاف مختلفة وهذا لا مانع منه. مثال

وفي تعليل الحكم بعلتين أو علل كل منها مستقل أقوال، ثالثها للمقدسي وغيره: ويجوز في المنصوصة لا المستنبطة. ورابعها: عكسه.

ومختار الإمام: يجوز ولكن لم يقع.

ثم اختلف القائلون بالوقوع إذا اجتمعت، فعند بعض أصحابنا وغيرهم كل واحد علة. وقيل: جزء علة، واختاره ابن عقيل.

وقيل: واحدة، لا بعينها.

ذلك: علة قطع اليد هي السرقة، وعلة القصاص هي القتل العمد العدوان. فهذا لا مانع منه؛ لأن عندنا حكمين الأول القطع، والثاني القصاص فلا مانع من تعليل كل منهما بعلة مستقلة.

القسم الثاني: أن يكون الحكم حكماً واحداً، الحكم الواحد هل يجوز تعليله بعلتين مختلفتين؟ نقول: ننظر، إن كان له أصول متعددة فلا مانع من أن يُعلل بعلل مختلفة. مثال ذلك: انتقاض الوضوء، هذا حكم واحد ثبت بأصول متعددة منها: انتقاض الوضوء بالنوم، فنقيس عليه ونجعل العلة هنا زوال العقل ونقيس عليه الجنون والإغماء وغير ذلك.

ومنها: انتقاض الوضوء بالبول والغائط، في قوله تعالى﴿ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾ [المائدة: ٦] وقوله ﷺ: «ولكن من بول أو غائط»[١] فحينئذٍ نقيس عليه خروج الغائط مثلاً من غير السبيلين، أو خروج النجاسات من غيرهما على أحد الأقوال في ذلك.

ومنها: انتقاض الوضوء بأكل لحم الإبل كما في الحديث: قال: أتوضأ من

---

(١) أخرجه الترمذي(٩٦) والنسائي(١/ ٨٣) وابن ماجه(٤٧٨).

لحوم الإبل؟ قال: « نعم توضأ من لحوم الإبل»[١] وهذا أصل آخر.

القسم الثالث: أن يكون الأصل واحداً، فعندنا واحد في أصل واحد، وهذا ينقسم إلى قسمين:

أن يكون الحكم ثابتاً بأدلة مختلفة، ومن ثم يصح تعليله بعلل متفاوتة، مثال ذلك: القتل حكم واحد ثبت في أصل واحد، ولكن بنصوص متفاوتة، قال ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[٢] وقال ﷺ: «**الثيب بالثيب الرجم والجلد**»[٣] وقال تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [البقرة: ١٧٩] إلى غير ذلك من النصوص فهنا ثبتت بحكم واحد ثبت في محل واحد، ولكن بأدلة متعددة، ومن ثم لا مانع من تعليل الحكم بهذه العلل المتفاوتة.

القسم الرابع: أن يكون الحكم حكماً واحداً في محل واحد بأصل واحد، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن تكون العلة جميع الأوصاف، ومن ثم يصح التعليل بمجموع الأوصاف، كما تقول في تعليل القصاص: قتل عمد عدوان.

الثاني: أن تكون الأوصاف علة على جهة الاستقلال، وليس على جهة التركيب فحينئذٍ لا يصح أن يعلل الحكم الواحد في أصل واحد الثابت في نص واحد بعلل مختلفة على جهات الاستقلال.

---

(١) أخرجه مسلم (٣٦٠) وأبو داود(١٨٤) والترمذي(٨١) وابن ماجه(٤٩٤).

(٢) أخرجه البخاري(٣٠١٧).

(٣) أخرجه مسلم (١٦٩٠).

والمختار تعليل حكمين بعلة بمعنى الباعث.

وأما الأمارة فاتفاق.

والمختار أن لا تتأخر علة الأصل عن حكمه.

ومن شرطها: أن لا ترجع إليه بالإبطال.

مثال ذلك: قال ﷺ: «**البر بالبر ربا**»[١] هل يصح أن نقول: هذا نعلله بالكيل فنلحق به الماء واللبن، أو نعلله بالطعم فنلحق به البطيخ، نقول: لا لأن هذا تعليل لحكم واحد بعلل مختلفة على جهة الاستقلال.

* **قوله: والمختار تعليل حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث:** أي يجوز أن نعلل حكمين متفاوتين بعلة واحدة. مثال ذلك: الزنا من غير المحصن علة لوجوب الجلد، وفي نفس الوقت علة لوجوب التغريب، فهنا حكم واحد وعلة واحدة وهي الزنا ثبت بها حكمان.

* **قوله: وأما الأمارة فاتفاق:** أي وإن فسرنا العلة بأنها أمارة كما يقول الأشاعرة، فحينئذ يقع الاتفاق على جواز تعليل حكمين مختلفين بوصف واحد.

* **قوله: والمختار أن لا تتأخر علة الأصل عن حكمه:** هذا شرط آخر من شروط العلة، هل يجوز أن تتأخر علة الأصل عن حكمه، فيوجد الحكم أولاً ثم توجد العلة؟ الأصل أن الحكم إنما ثبت من أجل العلة، ومن ثم قال العلماء: أنه لا يصح أن يوجد الحكم أولاً ثم توجد العلة، إلا في قياس الدلالة، وسيأتي الكلام عن قياس الدلالة.

* **قوله: أن لا ترجع إليه بالإبطال:** من شروط العلة أن لا تعود العلة على

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٧٠) ومسلم(١٥٨٦).

وأن لا تخالف نصاً أو إجماعاً.

وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص، وأن يكون دليلها شرعياً.

ويجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً عند الأكثر.

ويجوز تعدد الوصف ووقوعه عند الأكثر.

أصلها بالإبطال، مثال ذلك لو قال قائل بأن الخنزير حرام بعلة الدودة التي في بطنه، فحينئذٍ نجري عمليات نزيل بها الدودة، ومن ثم يكون الخنزير حلالاً، فهذا لا يصح ذلك، لأننا إذا عللنا بهذه العلة فإنها ستعود على أصلها بالإبطال ومن ثم يجوز الخنزير، فإذاً لا يصح أن تكون العلة عائدة على أصلها بالإبطال.

* **قوله: وألا تخالف نصاً أو إجماعاً:** وأيضاً لا يصح أن تخالف العلة نصاً أو إجماعاً، فإنها إذا خالفت نصاً أو إجماعاً فإنه لا عبرة بها، ويكون القياس حينئذٍ قياساً فاسد الاعتبار.

* **قوله: وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص:** كذلك من شروط العلة أن لا تزيد عن النص إذا كانت مستنبطة. والصواب: أنه يجوز الزيادة على النص بواسطة القياس؛ لأنه قد تقدم أن العلة المنصوصة يجوز أن تخصص العموم وأن تقيد المطلق، على ما تقدم في باب العموم والمطلق.

* **قوله: وأن يكون دليلها شرعياً:** يعني لا يصح أن يعلل حكم شرعي بوصف حتى يقوم دليل شرعي على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

* **قوله: ويجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً عند الأكثر:** هل يجوز أن تكون العلة حكماً شرعياً؟ نقول: نعم. مثاله: جاز بيعه فجاز رهنه. العلة: جاز بيعه. والحكم: جاز رهنه.

* **قوله: ويجوز تعدد الوصف ووقوعه:** يعني يجوز أن يكون الحكم معللاً بعلة مشتملة على أوصاف متعددة، مثل قولنا: علة القصاص القتل العمد العدوان.

ومن شرط الفرع: مساواة علته علة الأصل ظناً، كالشدة المطربة في النبيذ، ومساواة حكمه حكم الأصل، كقياس البيع على النكاح في الصحة.

وأن لا يكون منصوصاً على حكمه.

---

* **قوله: مساواة علته علة الأصل ظناً:** ومن شرط الفرع أن يكون مساوياً للأصل في العلة، فإن لم يكن مساوياً له في العلة فإنه لا يصح القياس. لو قال: الخمر مسكر فنقيس عليه العصير لأنه إذا فسد قد يمرض الإنسان. نقول العلة هنا ليست واحدة، ومن ثم لا يصح القياس عليه.

* **قوله: ومساواة حكمه حكم الأصل:** ويُشترط في الفرع أن يكون حكمه مساوياً لحكم الأصل، فإن كان متفاوتاً لم يصح. فلو قال قائل: دخول المسجد بالرجل اليسرى مكروه، فنقيس على المسجد الكعبة، فيكون دخول الكعبة بالرجل اليسرى محرماً؛ لأن الكعبة أعظم. نقول: هذا القياس لا يصح، لأن الفرع يخالف الأصل في الحكم، الأصل وهو دخول المسجد مكروه، والفرع وهو دخول الكعبة محرم، ومن ثم لا يصح هذا القياس.

* **قوله: كقياس البيع على النكاح في الصحة:** هذا مثال لما توفر به الشرط، وهنا الصحة متساوية بين البيع والنكاح، فمن ثم صح القياس.

* **قوله: وأن لا يكون منصوصاً على حكمه:** أي ويشترط في الفرع أن لا يكون منصوصاً عليه بنفس النص المثبت لحكم الأصل، وقد تقدم مثاله قبل قليل فهذا تكرار للجملة السابقة.

وأما إذا كان الفرع منصوصاً عليه بدليل آخر غير دليل الأصل فإنه لا مانع من إجراء القياس على الصحيح، مثال ذلك أن نقول: الإجارة جائزة بدلالة النص، ونذكر ما ورد من نصوص الإجارة، وبدلالة القياس فإنه إذا جاز بيع

وشرط الحنفية وغيرهم من أصحابنا أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل.

وصحح المقدسي اشتراطه لقياس العلة دون قياس الدلالة.

الأعيان جاز بيع المنافع؛ فهنا أثبتنا الفرع بنص وفي نفس الوقت بقياس، ولكن هذا القياس مماثل للحكم بالنص، وفي نفس الوقت الفرع ليس مشمولاً بدليل الأصل.

* **قوله: أن لا يكون متقدماً على حكم الأصل**: مثال ذلك: ثبت الوضوء أولاً، ثم ثبت التيمم، لو جاءنا إنسان وقال: التيمم يُشترط فيه النية بالاتفاق بين الجمهور والحنفية فنقيس عليه الوضوء.

الأصل: التيمم، والفرع: الوضوء، فالفرع ثبت حكمه تاريخياً قبل الأصل، فهل يصح هذا القياس، أو لا يصح؟ يُبنى على هذا الخلاف.

* **قوله: وصحح المقدسي اشتراطه لقياس العلة دون قياس الدلالة**: هذا قول ثالث في المسألة أنه يُشترط عدم تقدم الأصل على الفرع في تاريخ الثبوت لقياس العلة دون قياس الدلالة.

قياس العلة: هو القياس الذي يُجمع فيه بين الأصل والفرع بواسطة العلة، وهو الوصف.

وأما قياس الدلالة: فهو الذي يُجمع فيه بين الأصل والفرع بأمر يُلازم العلة أو يدل عليها، مثال ذلك: أن أقيس النبيذ على الخمر بالرائحة الكريهة، فهذا قياس دلالة لأن الرائحة ليست العلة وإن كان وصفاً ملازماً لها.

فالمقدسي وهو ابن قدامة اشترط في قياس العلة أن لا يكون الفرع متقدماً على الأصل، لأن العلة توجد مع وجود أصلها، ولم يشترط ذلك في قياس الدلالة لأن الدليل قد يتخلف عن المدلول فالدخان قد يتأخر تطايره عن وجود النار، والدخان دليل على وجود النار.

مسالك إثبات العلة:

الأول: الإجماع.

---

* **قوله: مسالك إثبات العلة**: القياس مركب من أربعة أركان: أصل وفرع وعلة وحكم.

مثال ذلك: الأصل: الخمر. الفرع: النبيذ. العلة: الإسكار. الحكم: التحريم. النبيذ لم يرد فيه دليل من الشارع فألحقناه وقسناه بالخمر، بأي علة؟ بالوصف الجامع بينهما وهو الإسكار. لماذا قلنا بأن الإسكار هو علة التحريم، وأن التحريم في الخمر ثبت من أجل الإسكار؟

هذا إنما عرفناه من خلال أدلة، هذه الأدلة تُسمى مسالك إثبات العلة.

فالمراد بمسالك إثبات العلة: الأدلة التي تدل على أن الوصف علة يُعلق الحكم به في الأصل ويُلحق الفرع بالأصل من أجل ذلك الوصف.

إذن المراد بمسالك إثبات العلة: الطرق والأدلة التي تدلنا على أن الأوصاف علل.

* **قوله: الإجماع**: فإذا أجمعت الأمة على أن وصفاً من الأوصاف علة لحكم من الأحكام فإننا حينئذٍ نثبت أن ذلك الوصف هو العلة، ونُلحق الفروع به بناءً عليه.

مثال ذلك: أجمعت الأمة على أن السهو علة لسجود السهو، فمن سها في صلاته شُرع له سجود السهو. ثبت أن النبي ﷺ سها بعض أنواع السهو، ولكن لم يثبت عنه أنه ترك سجدة سهواً، فحينئذٍ نقول: هذه الصورة الجديدة فرع جديد نلحقه بالأصل الوارد عن النبي ﷺ فالأصل هو السهو الوارد عن النبي

الثاني: النص. فمنه صريح في التعليل، نحو: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧] و﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا﴾ [المائدة: ٣٢] و﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٢] فإن أضيف إلى ما لا يصلح علة، نحو: لم فعلت؟ فيقول: لأني أردت. فهو مجاز.

ﷺ كالسلام في أثناء الصلاة، والفرع: ترك السجود سهواً، والحكم: إثبات سجود السهو في هذه الصورة، والعلة: السهو. من أين أخذنا أن العلة في ذلك الحكم هي السهو؟ من الإجماع؛ لأن الأمة أجمعت على أن علة سجود النبي ﷺ في آخر الصلاة هي السهو. هنا أثبتنا العلة بطريق الإجماع.

* **قوله: النص:** الطريق الثاني: النص، فإذا وردنا دليل من أدلة الشارع سواءً كان من الكتاب أو من السنة يدلنا على أن وصفاً من الأوصاف هو علة الحكم، فإننا نثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم.

والنص: ينقسم إلى قسمين: الأول: صريح.

* **قوله: فمنه صريح في التعليل:** هذا النوع الأول من المسألة الثانية.

مثال ذلك: إذا وردت لفظة: كي، فهذه صريحة في التعليل، وكذلك: من أجل. قال ﷺ: «**إنما جُعل الاستئذان من أجل النظر أو البصر**»[1]. فـ(من أجل) تعليل صريح، فلو جاءنا إنسان وقال: أنا لن أدخل البيت، ولكن سأجعل كاميرات تشاهد من في البيت. نقول: هذا محرم؛ لأنه ﷺ قال: من أجل البصر، فكما يحرم الدخول بدون استئذان كذلك يحرم وضع الكاميرات في البيت للنظر فيما في البيت؛ لهذا الحديث.

كذلك من أدوات التعليل الصريحة (لام التعليل) مثل: إلا لنعلم. فإذا أضيفت

---

(١) أخرجه البخاري(٥٩٢٤) ومسلم(٢١٥٦).

أما نحو: إنها رجس. إنها ليست بنجس. إنها من الطوافين. فصريح عند القاضي وغيره. وإن لحقته الفاء فهو آكد. وإيماء عند غيره.

إحدى الأدوات السابقة إلى وصف لا يصح التعليل به كما لو قال: لأني أردت. فهنا فيه لام التعليل ومع ذلك علقه بالإرادة، والإرادة وصف لا يصح التعليل به؛ لأنه وصف خفي، فحينئذٍ نقول: هذا استعمال مجازي، وليس استعمالاً حقيقياً عند جماهير الأصوليين.

فأدوات التعليل الصريحة هي: كي، ومن أجل، ولام التعليل، وهناك أداة رابعة اُختلف فيها هل هي صريحة أو هي من أدوات الإيماء وهي (إنَّ)، فقال طائفة: إنها صريحة، وهو اختيار القاضي، مثل قول النبي ﷺ: «**إنها ليست بنجس**» و«**إنها من الطوافين عليكم**»[1]، أو «**إنها رجس**»[2].

* **قوله: وإن لحقته الفاء فهو آكد:** يعني إن جاءت إنَّ مع الفاء فإنه حينئذٍ آكد من (إنَّ) وحدها، ولفظة (إنَّ) تعتبر من مسالك العلة الإيمائية غير الصريحة عند غير القاضي.

* **قوله: وإيماء عند غيره:** وقال طائفة: بأن التعليل بلفظة(إن) من الإماء وليست من الصريح.

ويترتب هذا فيما لو حصل هناك تقابل وتعارض بين العلل، فإن قلنا: صريحة، تساوت مع الأدوات السابقة. وإن قلنا: إيماء، فهي أقل، فتُقدم الأدوات السابقة عليها.

---

(١) أخرجه أبو داود(٧٥) والترمذي(٩٢) والنسائي(١/ ٥٥) وابن ماجه(٣٦٧) وأحمد(٥/ ٣٠٣).

(٢) أخرجه البخاري(٤١٩٨) ومسلم(١٩٤٠).

ومنه إيماء وهو أنواع:

الأول: ذكر الحكم عقيب وصف بالفاء، نحو: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا﴾ [البقرة: ٢٢٢].

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، نحو: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي لتقواه.

---

* **قوله: ومنه إيماء وهو أنواع**: النوع الثاني من أنواع النص الذي تؤخذ منه العلة: الإيماء. الأول الذي هو الصريح، والثاني الذي هو الإيماء، والإيماء ليس صريحاً، وإنما فيه تنبيه للعلة، ولكنه ليس قطعياً في الدلالة على العلة والإيماء أنواع عديدة ذكر المؤلف بعضها.

* **قوله: الأول: ذكر الحكم عقيب وصف بالفاء**: النوع الأول: أن يُذكر الحكم بعد الوصف بالفاء، مما يدل على أن الوصف هو علة الحكم نحو: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا﴾ هنا الحكم: (اعتزلوا) والوصف: (أذى) ذُكر الحكم بعد الوصف بالفاء فيدل ذلك على أن هذا الوصف هو علة هذا الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨] ذكر الحكم اقطعوا بعد وصف السارق بلفظ الفاء فيكون مسلكاً نصياً إيمائياً.

* **قوله: الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء**: الثاني من مسالك العلة النصية الإيمائية: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ الحكم هو: ﴿يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ والوصف: يَتَّقِ، رُتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء مما يدل على أن الوصف علة لهذا الحكم.

الثالث: ذكر الحكم جواباً لسؤال نحو: «أعتق رقبة»[١] في جواب سؤال الأعرابي إذا هو في معنى: حيث واقعت فأعتق.

الرابع: أن يُذكر مع الحكم ما لو يعلل به للغي، فيُعلل به صيانة لكلام الشارع عن اللغو، نحو قوله عليه السلام حين سُئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم. قال: «فلا إذاً»[٢] .....

---

* **قوله: الثالث: ذكر الحكم جواباً لسؤال**: أي لسؤال فيه وصف، فيدل ذلك على أن الوصف الموجود في السؤال هو علة الحكم، قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال له النبي ﷺ: «أعتق رقبة» فهنا الحكم وهو: أعتق رقبة ذُكر جواباً لسؤال محتوٍ على وصف، فيكون ذلك الوصف هو علة الحكم.

* **قوله: الرابع: أن يُذكر مع الحكم ما لو يعلل به للغي، فيُعلل به صيانة لكلام الشارع عن اللغو**: النوع الرابع: أن يُذكر مع الحكم وصف، لو قدرنا أن ذلك الوصف ليس علة لذلك الحكم، لكان ذكره لهذا الوصف لغواً لا قيمة له فحينئذٍ نقول: ذلك الوصف هو علة الحكم؛ لأن كلام الشارع منزه عن اللغو؛ مثال ذلك: سُئل عن بيع الرطب بالتمر، الرطب: هو الذي يُجنى من النخلة، أي الذي قد جُني حالاً من النخلة، والتمر: هو التمر اليابس الذي قد جُفف ورُص ووضع للتخزين، الرطب لا يُخزن، والتمر هو الذي يُخزن، فقال له النبي ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قال: نعم ينقص. فقال: «فلا إذن» يعني: لا يجوز بيع الرطب بالتمر إذن إذا كان ينقص، فلو قدرنا أن كلمة:

---

(١) أخرجه البخاري(١٩٣٦) ومسلم(١١١١).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٣٥٩) والترمذي(١٢٢٥) والنسائي(٧/٢٦٨) وابن ماجه(٢٢٦٤).

فهو استفهام تقريري لا استعلامي لظهوره.

الخامس: تعقيب الكلام أو تضمنه ما لم يُعلل به لم ينتظم نحو: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾[الجمعة: ٩] وقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[1] إذاً البيع والقضاء لا يمنعان مطلقاً، فلابد إذاً من مانع، وليس إلا ما فُهم من سياق النص ومضمونه.

«هل ينقص الرطب إذا يبس» ليست علة، لكانت لا قيمة لها ولا وزن، فحينئذٍ دل ذلك على أن العلة هي النقصان عند اليباس، فيُلحق ببيع الرطب بالتمر في المنع كل ما كان مماثلاً له في النقصان عند اليباس كبيع الزبيب بالعنب.

* **قوله: فهو استفهام تقريري**: أي سؤال النبي ﷺ: «أينقص الرطب إذا يبس» هذا استفهام تقرير، يريد منه أن يقرر علة الحكم، وليس مراده أن يستعلم ويأخذ هذا الأمر منه؛ لأن نقصانه ظاهر، وكل إنسان يعرف أن الرطب إذا جُفف فإنه ينقص حجمه.

* **قوله: تعقيب الكلام أو تضمنه ما لم يُعلل به لم ينتظم**: الخامس من أنواع مسالك التعليل الإيمائية: تعقيب الكلام بوصف لو لم يكن علة لم ينتظم الكلام، أو تضمين الكلام بوصف لو لم يُعلل به لم ينتظم الكلام، كقوله تعالى: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ الحكم: اسعوا، وذروا، فهنا البيع لم يُمنع منه مطلقاً، فلو لم يُقال بأن البيع علة المنع منه هو كونه وقت الجمعة، لما انتظم الكلام، فيدل ذلك على أن علة المنع هنا هي كونه وقع في وقت الجمعة، وكذلك: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» القضاء مشروع، فلو لم يُعلل منعُ القضاء بالغضب لما انتظم الكلام، فدل على أن العلة من المنع هي: الغضب.

---

(١) البخاري(٧١٥٨) ومسلم(١٧١٧).

السادس: اقتران الحكم بوصف مناسب، نحو: أكرم العلماء، وأهن الجهال.

وهل تُشترط مناسبة وصف المومأ إليه؟ فيه وجهان.

قال أبو البركات: ترتيب الحكم على اسم مشتق يدل على أن ما منه الاشتقاق علة في قول أكثر الأصوليين. وقال قوم: إن كان مناسباً.

---

* **قوله: اقتران الحكم بوصف مناسب**: فيدل ذلك على أن ذلك الوصف هو علة ذلك الحكم، كقوله: أكرم العلماء. الحكم: أكرم. العلة: العلم.

* **قوله: وهل تُشترط مناسبة الوصف المومأ إليه؟**: أي مطلقاً للأمور السابقة، فيه وجهان: أحدهما: لا يشترط، وهو قول الأكثر. والثاني: يشترط.

* **قوله: ترتيب الحكم على اسم مشتق**: الأسماء نوعان:

النوع الأول: أسماء جامدة، وهي التي لا تؤخذ من أوصاف ولا من أفعال، مثال ذلك لفظ: أسد، ليس له فعل ولا وصف، فحينئذٍ هذا وصف جامد، لو عُلق الحكم عليه لما أُخذت منه العلة.

النوع الثاني: أسماء مشتقة، وهي التي لها أوصاف وأفعال أخذ الاسم منها، فلو عُلق الحكم على اسم مشتق له فعل، وله وصف، فحينئذٍ يدلنا ذلك على أن الوصف الذي أُشتق منه ذلك الاسم هو علة ذلك الحكم. كما لو قال مثلاً: لا تبيع الطعام بالطعام إلا كيلاً بكيل. اسم الطعام هذا اسم مشتق مأخوذ من وصف الطعم، وفعل طَعِم، فحينئذٍ يدلنا ذلك على أن ذلك الحكم يشمل كل ما كان مطعوماً، فتكون العلة هي الطعم، ويكون علة الربا هي الطعم.

* **قوله: إن كان مناسباً**: أي أن طائفة من العلماء قالوا: لا يُعلل بوصف مشتق إلا إذا كان مناسباً.

الثالث من مسالك إثبات العلة: التقسيم والسبر: وهو حصر الأوساط وإبطال كل علة عُلل بها الحكم المعلل إلا واحدة فتتعين، نحو: علة الربا الكيل أو الطعم أو القوت والكل باطل إلا الأولى.

ومن شرطه أن يكون سبره حاصراً، ....

※ **قوله: التقسيم والسبر:** تقدم عندنا مسلكان من مسالك العلة هما: الإجماع، والنص؛ والثالث هو التقسيم والسبر، والمراد به أن يرد حكم من الشارع، ولا يوجد مع النص علة، كقوله: «لا تبيعوا البُر بالبر» هنا ليس معه أوصاف، فيأتي المجتهد ويجمع جميع الأوصاف التي يوصف بها البر، مثل كونه مكيلاً، كونه مطعوماً، كونه قوتاً، كونه على حبات صغيرة، كونه يُباع، كونه كذا، يجمع جميع الأوصاف، ثم يأتي ويبطلها واحداً واحداً، يقول: كونه حبات صغيرة ليس علة بالإجماع، فمن ثَمَّ لا يصح التعليل به، حتى يُبطل جميع الأوصاف فلا يبقى معه إلا وصف واحد فيكون ذلك الوصف الواحد هو العلة.

ما الفرق بين التقسيم والسبر وتنقيح المناط؟

تقدم معنا أن تنقيح المناط أن يرد حكم من الشارع معه أوصاف عديدة، فيأتي المجتهد فيُبين أن كل هذه الأوصاف ليست علة إلا وصفاً واحداً، الفرق بينهما أن في تنقيح المناط تكون الأوصاف واردة في خطاب الشارع، وفي السبر والتقسيم لا تكون الأوصاف واردة في كلام الشارع، وإنما يستنبطها المجتهد، ولذلك فإن مسلك السبر والتقسيم مسلك استنباطي، وليس مسلكاً نصياً.

※ **قوله: ومن شرطه:** أي للسبر والتقسيم شروط: الشرط الأول:

※ **قوله: أن يكون سبره حاصراً:** يعني أن يستوعب جمع الأوصاف بأن يجمع جميع الأوصاف التي يمكن أن يُعلل بها الأصل، فإن ترك واحداً من الأوصاف لم يصح سبره لإمكان أن يكون ذلك الوصف المتروك هو العلة.

بموافقة خصمه، أو عجزه عن إظهار وصف زائد، فيجب إذاً على خصمه تسليم الحصر، أو إبراز ما عنده ليُنظر فيه فيفسده ببيان بقاء الحكم مع حذفه. أو ببيان طرديته، أي عدم التفات الشرع إليه في معهود تصرفه.

※ **قوله: بموافقة خصمه أو عجزه عن إظهار وصف زائد:** يعني بأي شيء نعتبر السبر حاصراً؟ إما بموافقة الخصم بأن يقول: سبرك هذا صحيح حاصر لجميع الأوصاف، أو إن كان وحده بأن يعجز عن إظهار أوصاف أخرى.

※ **قوله: فيجب إذاً على خصمه تسليم الحصر:** إذا قال: أنا عجزت عن إظهار أوصاف أخرى فالخصم إما أن يُسلم له، ويقول: صحيح سبرك حاصر. وإما أن يكون هناك وصف أخر، وحينئذٍ يلزم الخصم إظهار ذلك الوصف الآخر الذي يدعي الخصم أنه لم يذكره المناظر في سبره. فينظر فيه فيفسده.

※ **قوله: فيفسده ببيان بقاء الحكم مع حذفه:** من شروط التقسيم أن يُفسد جميع الأوصاف إلا وصفاً واحداً. بماذا يفسدها؟ إما أن يفسدها ببيان أن الحكم قد بقي مع عدم ذلك الوصف وحذفه. مثال ذلك: قال: «لا تبيعوا البُر بالبُر إلا هاءً وهاءً» قال: عندنا أوصاف أخرى مثل كونه حبات صغيرة. فنقول: هذا الوصف ليس علة، بدليل أن التمر ليس حبات صغيرة، بل حبات كبيرة، ومع ذلك يجري فيه الربا، فهنا بقي الحكم وهو الربا، مع حذف ذلك الوصف وهو الحبات الصغيرة، فيدل ذلك على أن ذلك الوصف ليس علة.

※ **قوله: أو ببيان طرديته:** يعني ببيان أن هذا الوصف الذي ذكره المعترض وصف طردي لا يُعلق عليه الشارع الأحكام، ككونه مثلاً: له لون بني أو لون أصفر، فإن الشارع لا يلتفت إلى قضية الألوان، ويجعلها أوصافاً طردية، فحينئذٍ لا يُلتفت إلى هذه الأوصاف.

ولا يفسد الوصف بالنقض، ولا بقوله: لم أعثر بعد البحث على مناسبة الوصف فيُلغى. إذ يعارضه الخصم بمثله في وصفه.

وإذا اتفق الخصمان على فساد علة من عداهما، ....

ما معنى كون الوصف طردياً؟

معناه أن الشارع لا يلتفت إلى ذلك الوصف في معهود تصرفه، مثل: الطول والقصر، مثل كونه رجلاً أو امرأة في بعض الأبواب، دون جميع الأبواب.

* **قولـه: ولا يفسد الوصف بالنقض...:** ما معنى الانتقاض؟ أن نبين أن ذلك الوصف وجد في مكان ولم يوجد الحكم معه، مثاله: الطعم، قال: أنت عللت بالطعم، وأنا عندي شيء آخر مطعوم ومع ذلك لم يجرِ فيه الربا، وهو البطيخ مثلاً. فحينئذٍ انتقضت العلة، لأنه قد وجد الوصف وواقعه، ولم يوجد الحكم.

هل يصح إلغاء بعض الأوصاف بالنقض؟ هذا موطن خلاف بينهم.

هل يصح إلغاء الوصف بعدم مناسبته، بحيث يقول: أنا بحثت فلم أجد لهذا الوصف مناسبة لهذا الحكم فيلغى ولا يعلل به؟.

نقول: هذا مجرد دعوى لا يصح إلغاء الوصف بها؛ لأن الخصم يُعارض ويقول: أنا أيضاً عندي أن الوصف الذي ذكرته أيها الخصم غير مناسب.

* **قولـه: وإذا اتفق الخصمان على فساد علة من عداهما:** لو أتفق خصمان على أن أحد الأوصاف ليس علة، مثال ذلك: فقيه يرى أن العلة في البُر هي الكيل، وفقيه آخر يرى أن العلة هي الطعم، فهم يتفقون على أن القوت ليس علة، مع وجود فقيه ثالث يقول: بأن العلة هي القوت، فهل اتفاق الخصمين الأول والثاني على أن القوت ليس علة، دليل على أن القوت ليس علة؟ اختلفوا.

فإفساد أحدهما علة الآخر دليل صحة علته عند بعض المتكلمين، والصحيح خلافه، وهو حجة للناظر والمناظر عند الأكثر. وثالثها: أن أُجمع على تعليل ذلك الحكم.

---

* **قولـه: فإفساد أحدهما علة الآخر، دليل صحة علته:** هذا عند بعض المتكلمين كما ذكر المؤلف.

* **قولـه: والصحيح خلافه:** لأنه إذا فسدت علة المستدل لا يعني أن علة خصمه هي الصحيحة لاحتمال أن تكون العلة الثالثة التي هي لصاحب القول الثالث هي الصحيحة.

* **قولـه: وهو حجة للناظر وللمناظر:** يعني أن السبر والتقسيم حجة يصح إثبات العلة بها.

* **قولـه: وثالثها أن أُجمع على تعليل ذلك الحكم:** هل السبر والتقسيم حجة أو ليس بحجة؟ اختلفوا، طائفة تقول: حجة للناظر فقط. وطائفة تقول: حجة للناظر والمناظر جميعاً. وطائفة تقول: السبر والتقسيم حجة إذا كان الحكم قد اُتفق على أنه معلل، ولكن لو وجد بعض العلماء يقول: الحكم هنا غير معلل، فحينئذٍ لا يُحتج بالسبر والتقسيم.

المسلك الرابع: إثباتها بالمناسبة، وهي أن يقترن بالحكم وصف مناسب. وهو وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة. فإن كان خفياً غير منضبط اُعتبر ملازمه وهو المظنة. ....

---

* قوله: **المسلك الرابع: إثباتها بالمناسبة:** بأن يقول: بحثت في الأوصاف التي وردت مع هذا الحكم فوجدت أن أنسبها للحكم هو الوصف الفلاني، فيكون ذلك الوصف هو العلة.

* قوله: **وهي أن يقترن بالحكم وصف مناسب:** يعني أن المناسبة هي أن يقترن بالحكم الشرعي وصف مناسب فيدل على أن علة الحكم هو ذلك الوصف.

* قوله: **وهو وصف ظاهر:** يعني أن الوصف المناسب وصف ظاهر ليس بخفي، بل هو بين واضح.

* قوله: **منضبط:** أي له حدود تميزه عن غيره من الأوصاف، ونعرف مواطن وجود الوصف.

* قوله: **يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة:** أي يلزم من ترتيب الحكم على الوصف المناسب مصلحة مقصودة للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة.

* قوله: **فإن كان خفياً غير منضبط اُعتبر ملازمه وهو المظنة:** فإن كان الوصف خفياً فإنه لا يصح التعليل به؛ لأن الشارع لا يُعلل إلا بالأوصاف الظاهرة، وكذلك لو كان الوصف غير منضبط لم يصح التعليل به، مثال ذلك: وصف المشقة، هذا وصف غير منضبط وبالتالي لا يصح أن يُعلل به، ولكن

وإذا لزم من مصلحة الوصف مفسدة مساوية أو راجحة ألغاها قوم وأثبتها آخرون.

يُعلل بوصف ملازم له منضبط ظاهر كما في السفر، فإن السفر هذا وصف ظاهر منضبط.

كذلك الحدث بالنسبة للنائم، لا يعلم هل أحدث أو لم يحدث؛ لأنه نائم، فحينئذٍ هذا وصف خفي بالنسبة للنائم فنقيم الوصف الظاهر وهو النوم مقام الوصف الخفي؛ لأن الوصف الظاهر ملازم له مظنة له، وهذا يسمونه مظنة.

* قوله: **وإذا لزم من مصلحة الوصف مفسدة مساوية أو راجحة:** أي إذا كان عندنا وصف يلزم منه مصلحة ويلزم منه مفسدة فهل تنخرم المناسبة بتساوي المصلحة والمفسدة أو لا تنخرم؟ فيه قولان: بالإثبات وبالإلغاء.

* قوله: **ألغاها قوم وأثبتها آخرون:** والصواب أنه لا يوجد هناك وصف تتساوى مصلحته ومفسدته، بل لابد من غلبة أحد الأمرين، كما أنه لا يوجد وصف يخلو من أحدهما، كل وصف لابد فيه جانب مصلحة، وجانب مفسدة والحكم والعبرة للغالب منهما.

المسلك الخامس: إثبات العلة بالشبه، وهو عند القاضي وابن عقيل وغيرهما: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما، كالعبد المتردد بين الحر والبهيمة، والمذي المتردد بين البول والمني.

---

* **قوله: المسلك الخامس: وأما إثبات العلة بالشبه:** المراد بالشبه الذي هو مسلك للعلة: أن يكون الوصف مشتملاً على المناسبة، ولكنه ليس مناسباً في نفسه، وهذا هو الذي يصح التعليل أو يصح إثبات العلة به.

* **قوله: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما:** هذا نوع من أنواع الأقيسة وليس مسلكاً، فلفظة الشبه يُراد بها ثلاثة أشياء:

الأول: قياس الشبه، وهو أن يتردد فرع بين أصلين فنلحقه بأكثرهما شبهاً. مثال ذلك: البغل، هل نلحقه بالحمار أم نلحقه بالفرس؟ نلحقه بأكثرهما شبهاً به؛ هذا يُسمى قياس الشبه.

كذلك: العبد يتردد بين الحر والبهيمة، وهو يماثل البهيمة في بعض الأوصاف كبيعه وشرائه، ويماثل الحر في بعض الأوصاف كوجوب الصلاة عليه، فنلحقه في كل حكم بما يناسبه بأكثرهما شبهاً به.

كذلك: المذي يتردد بين البول والمني، هذا يُسمى قياس الشبه، ويسميه بعضهم قياس غلبة الأشباه.

الثاني: مسلك الشبه، وهو أن يكون الوصف مشتملاً على المناسبة، ولكنه ليس مناسباً في نفسه وهو المقصود هنا.

الثالث: الوصف الشبهي، وهو الوصف المشتمل على المناسبة، وليس مناسباً في نفسه.

وفي صحة التمسك به قولان لأحمد والشافعي، والأظهر: نعم خلافاً للقاضي.

والاعتبار بالشبه حكماً لا حقيقة، خلافاً لابن علية.

وقيل: بما يُظن أنه مناط للحكم.

---

* **قوله: وفي صحة التمسك به قولان:** هل يصح التمسك بالقياس الشبهي؟.

فيه قولان لأهل العلم.

والمسألة الأخرى هل الشبه مسلك من مسالك استخراج العلة وإثبات العلة؟.

أيضاً فيه قولان لأهل العلم.

* **قوله: والاعتبار بالشبه حكماً لا حقيقة:** هل المعتبر في الشبه الحكم أو الصورة الظاهرة؟ قال: المعتبر فيه المشابهة في الأحكام الشرعية، وليس المعتبر فيه المشابهة في الصورة الظاهرة.

* **قوله: وقيل: بما يُظن أنه مناط للحكم:** هذا قول ثالث في المسألة: أن المعتبر المشابهة في ظن أن الوصف مما يصلح تعليق الحكم به، كما قال الرازي.

السادس: الدوران، وهو وجود الحكم بوجود الوصف، وعدمه بعدمه يفيد العلية عند أكثر أصحابنا، قيل: ظن. وقيل: خطأ.

وصحح القاضي وبعض الشافعية التمسك بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس، نحو: من صح طلاقه صح ظهاره. ومنع ذلك آخرون.

---

* **قوله: السادس:** أي المسلك السادس من مسالك إثبات العلة:

* **قوله: الدوران:** الدوران يجمع شيئين:

الأول: الطرد، بأن يوجد الحكم كلما وجد الوصف.

الثاني: العكس، يعني ينعدم الحكم كلما انعدم الوصف، فمتى كان الأمر أنه كلما وجد الحكم وجد الوصف، ومتى انعدم الحكم انعدم الوصف فهذا دليل على أن ذلك الوصف هو علة ذلك الحكم، ويسمونه الدوران، والدوران مسلك صحيح في إثبات العلة والناس يستخدمونه في جميع أمورهم، مثلاً في الطب إذا وجدوا أنه إذا استخدم الدواء الفلاني فإنه حينئذٍ يُشفى بإذن الله من المرض الفلاني وإذا لم يُستخدم ذلك الدواء لم يُشف منه، فهذا دليل على أن ذلك الدواء علة في الشفاء من ذلك المرض بإذن الله.

وقد اختلف العلماء في إفادة الدوران للعلة هل هو قطعي أو ظني على قولين لهم.

* **قوله: وصحح القاضي وبعض الشافعية التمسك بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس:** يعني: عندنا أصول متعددة، الدوران أصل واحد، مثال ذلك: الخمر حرام، والعصير حلال، فلما كانت خمراً حُرمت، فلما أصبحت خلاً أصبحت حلالاً، ما الذي تغير فيها؟ وصف الإسكار، لما كانت عصيراً وخلاً، لم يوجد فيه وصف الإسكار فكان مباحاً، ولما كانت خمراً وجد فيه

واطراد العلة لا يفيد صحتها.

وصف الإسكار فكان حراماً، فحينئذٍ تثبت أن العلة في تحريم الخمر هي الإسكار فنلحق به كل مسكر؛ هذا دوران في أصل واحد؛ ولكن لو كان هناك أصول متعددة، هذه الأصول نجد أن الحكم يثبت فيها إذا وجد أحد الأوصاف وينتفي إذا انتفى ذلك الوصف، هذا يسمونه شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس، هل يثبت به علية الوصف أو لا؟ مثال ذلك: من صح طلاقه صح ظهاره، هنا التفتنا إلى الصغير، والتفتنا إلى المجنون، والتفتنا إلى الذمي، والتفتنا إلى المرأة، والتفتنا إلى أشخاص متعددين، حينئذٍ الأصول ليست واحدة، فإن الأصل ليس واحداً، وإنما هناك أصول متعددة، فأثبتنا هذه القاعدة من خلال الالتفات إلى شهادة الأصول، وهذه موطن خلاف بينهم.

* **قوله: واطراد العلة لا يفيد صحتها:** اطراد العلة هو وجود الحكم كلما وجد الوصف هل هو مسلك لإثبات علية الوصف؟ هناك في الدوران: طرد وعكس. ولكن هنا اطراد فقط بدون عكس، فهل الطرد وحده مسلك صحيح أو ليس مسلكاً صحيحاً لإثبات العلية؟

قال المؤلف: اطراد العلة لا يفيد صحتها. ولو قلنا: بأنها شرط، لأنه فرق بين كون الشيء شرطاً لصحة العلة، وبين كونه مسلكاً لإثبات العلة.

القياس: جلي وخفي.

والجلي: ما قُطع فيه بنفي الفارق كالأمة والعبد في العتق.

---

* **قوله: القياس: جلي وخفي:** القياس ينقسم إلى قسمين:

الأول: قياس جلي، والجلي هو الواضح.

والثاني: قياس خفي، وهو غير الواضح.

* **قوله: والجلي ما قُطع فيه بنفي الفارق:** أي جزم الإنسان بعدم وجود فوارق مؤثرة بين الأصل والفرع، بحيث أن من نظر إلى الأصل والفرع، وجد أنهما متساويان في كل شيء، وأنه لا فرق بينهما، فحينئذٍ يُلحق الفرع بالأصل لعدم الفارق، ولا نحتاج فيه إلى بيان علة وإنما إذا عرفنا أن الأصل والفرع متساويان من كل وجه، أو لا فرق بينهما إلا في أمور لا تؤثر في الحكم، فإنه حينئذٍ نثبت القياس، ونُلحق الفرع بالأصل ولو لم نعرف العلة. مثال ذلك: قول النبي ﷺ: « **من أعتق شقصاً له في عبد فخلاصه في ماله إن كان له مال فإن لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه**»[1]، فهذا الحديث وارد في إعتاق العبد، والأمة مماثلة له، إذ لا فارق بينهما إلا بالذكورة والأنوثة، فالذكورية والأنوثة الفرق بينهما غير مؤثر في باب العتق، فحينئذٍ نقول: بإلحاق الأمة بالعبد في هذا الحكم من باب القياس الجلي بنفي الفارق.

من أنواع القياس الجلي: ما صُرح فيه بالعلة، ونُص على العلة. مثال ذلك: أنواع التصريح السابقة بالعلل، كما ورد بالحديث: أن النبي ﷺ: «نهى عن الخمر لأنها مسكرة، وعلل ذلك بكونها مسكرة، فكل مسكر ألحقناه بالخمر في

---

(1) أخرجه البخاري(٢٤٩٢) ومسلم(١٥٠٣).

وينقسم إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل.

فالأول: ما صُرح فيه بالعلة.

والثاني: ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة.

التحريم، من مثل المشروبات الحاضرة، وأنواع الحشيش، والمخدرات، وذلك لأن العلة منصوصة ومقطوع بوجودها في الفرع، وهذا النوع هو من أنواع قياس العلة.

ومن أنواع القياس الجلي: مفهوم الموافقة عند الشافعية، فإن الشافعية يرون أن مفهوم الموافقة قياس جلي، والجمهور يرون أن مفهوم الموافقة ليس بقياس، وإنما هو دلالة لغوية، وهو الأظهر.

* **قوله: وينقسم إلى قياس علة:** هذا تقسيم آخر للقياس باعتبار نوع الجامع بين الأصل والفرع فإن القياس بهذا الاعتبار ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قياس العلة، والثاني: قياس الدلالة، والثالث: القياس في معنى الأصل.

* **قوله: فالأول ما صرح فيه بالعلة:** وهو قياس العلة، أي القياس الذي صرحنا فيه بالغلة، وجمعنا فيه بين الأصل والفرع بذات العلة، والعلة: هي الوصف المناسب. من أمثلة قياس العلة: قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار فإننا جمعنا بين الأصل والفرع في الحكم بذات العلة.

* **قوله: والثاني: ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة:** النوع الثاني: قياس الدلالة، وهو ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بواسطة أمر يُلازم العلة، سواءً كان دليلاً لها، أو أثراً من آثارها أو نحو ذلك. ومن أمثلة قياس الدلالة: قياس النبيذ على الخمر لوجود الرائحة الدالة على الإسكار فإن الرائحة

والثالث: الجمع بنفي الفارق.

ليست هي الإسكار، وإنما هي دليل على الإسكار، وأثر من آثار الإسكار، ومن أمثلة ذلك: الجمع بينهما لوجود الشدة المطربة.

* **قوله: والثالث الجمع بنفي الفارق:** النوع الثالث: قياس في معنى الأصل، وهو نوع من أنواع القياس الجلي الذي تقدم معنا، الجمع بنفي الفارق، وهناك نوع آخر يُقال له: القياس الشبهي، وقد يكون هذا القياس الشبهي بالجمع بين شيئين بالصورة الظاهرة، بدون وجود علة ولا دليل للعلة، ويمثل له بعضهم بقوله: مس الذكر لا ينقض الوضوء قياساً على مس الفأس، بجامع كون كل منهما آلة للحرث، وكونه آلة للحرث هذا وصف شبهي.

مسألة: أجاز الأئمة الأربعة وعامة العلماء التعبد بالقياس عقلاً، خلافاً للشيعة والنظام، وأوجبه القاضي وأبو الخطاب وغيرهما.

---

* **قوله: أجاز الأئمة الأربعة وعامة العلماء التعبد بالقياس عقلاً:** هذه المسألة في التعبد بالقياس، اختلف الناس في العمل بالقياس، والتعبد بالقياس، فالجمهور قالوا: يجوز عقلاً أن يرد الشرع بمشروعية العمل بالقياس، وذلك لأنه لا يوجد دليل على المنع، ولا يوجد دليل على الوجوب فيكون جائزاً عقلياً.

وقال بعض الشيعة والنظّام: أنه لا يجوز عقلاً العمل بالقياس؛ لأن القياس مظنون، ويستحيل أن يُحال على أمر مظنون.

وهذا الاستدلال ليس بصحيح، وذلك لأن الشارع قد عول على الظنون، والعقلاء يعولون على غالب ظنونهم في سيرهم، وتجارتهم، وطرقهم، ومداواتهم، وعلاجهم، وغير ذلك، فدل ذلك على جواز التعبد بالقياس عقلاً.

والقول الثالث: أن القياس يجب العمل به عقلاً، وذلك لأنه يبعد أن تستوعب النصوص جميع المسائل، فحينئذٍ لابد من وجود قياس نعمل به في بقية المسائل التي لم يرد فيها نص.

وهذا القول أيضاً قول خاطئ؛ لأنه لا يبعد عقلاً أن يبين الله حكم جميع الحوادث، أو ينزل وحياً يذكر حكمها. هذا من جهة الجواز العقلي، أو يرد بنصوص عامة، وقواعد عامة تشمل ما لا يتناهى من المسائل والصور، بحيث تشمل جميع المسائل الواقعة إلى يوم القيامة.

فخلصنا من ذلك: إلى أن العمل بالقياس جائز عقلاً وليس واجباً، ولا محرماً ممنوعاً منه، هذا من جهة الجواز العقلي.

مسألة: القائل بجوازه عقلاً، قال: وقع شرعاً. إلا داود وابنه، وأومئ إليه أمامنا، وحُمل على قياس خالف نصاً، والأكثر بدليل السمع........

* **قوله: مسألة:** إذا تقرر أن العقل يجيز العمل بالقياس، فإن الشارع قد ورد بوجوب العمل بالقياس إذا لم نجد نصاً، وقد دل على ذلك عدد من الأدلة الشرعية منها ما تواتر عن النبي ﷺ أنه استخدم القياس في مسائل عديدة من ذلك ما ورد في حديث عمر قال: «**أرأيت لو تمضمضت**»[1] لما سأله عن القُبلة، فقاس القبلة على المضمضة؛ ويدل عليه أيضاً إجماع الصحابة على العمل بالقياس، ويدل عليه أيضاً أن الشارع قد أمر بالاجتهاد في نصوص عديدة، ومن أنواع الاجتهاد القياس، فالأمر بالشيء العام أمر بأجزائه.

* **قوله: إلا داود وابنه:** فإن الظاهرية يرون أن القياس ليس دليلاً صحيحاً وأنه لا يجوز العمل به، وأنه لم يقع في الشرع عمل به.

* **قوله: وأومئ إليه إمامنا:** يعني الإمام أحمد، فإنه قد أمر بترك القياس والمجمل، ولكن ذلك الوارد عن الإمام أحمد إنما قصد به القياس الفاسد، ولم يقصد به مطلق القياس.

* **قوله: وحُمل على قياس خالف نصاً:** يعني أن الوارد عن الإمام أحمد من الأمر بترك القياس إنما يُراد به الأقيسة المخالفة للنصوص الشرعية.

* **قوله: والأكثر بدليل سمعي:** يعني أن أكثر العلماء يرون أن مشروعية العمل بالقياس واردة بدليل السمع، وذلك للنصوص الواردة للعمل بالقياس من مثل قوله تعالى: ﴿**فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ**﴾ [الحشر: ٢] ومن مثل إجماع

---

(١) أخرجه أبو داود(٢٣٨٥) وأحمد(١/٢١) وابن خزيمة(١٩٩٩) وابن حبان(٣٥٤٤).

والأكثر قطعي.

الصحابة وما تواتر عن الرسول.

وقال طائفة: بأن العمل بالقياس إنما هو بدليل العقل؛ لأن العقل يدلنا على أن المسائل المتشابهة تُعطى حكماً واحداً، والأصل هو: أنه لا مانع من أن يُقال: الأدلة قد تضافرت عليه سمعاً وعقلاً، ولكن الأدلة العقلية لا توجب، وإنما الموجب للعمل بالقياس هو الأدلة السمعية.

* **قوله: والأكثر قطعي:** يعني أن أكثر العلماء يرون أن الأدلة الدالة على حجية القياس أدلة قطعية؛ لأنها قد تواترت ووردت في نصوص متعددة ومن طرق متكاثرة.

مسألة: النص على العلة يكفي للتعدية دون التعبد بالقياس عند أصحابنا وأشار إليه أمامنا خلافاً للمقدسي والآمدي وغيرهما.

وقال أبو عبد الله البصري[1]: يكفي في علة التحريم لا في غيرها.

قال أبو العباس: والقياس مذهبنا.

---

* **قولـه: النص على العلة:** تقدم معنا أن العلة قد تُستخرج بواسطة النص عليها، وقد تكون مستنبطة، إذا كانت العلة منصوصاً عليها، فإن النص على العلة يكفي في تعدية الحكم في كل محل وجدت فيه تلك العلة، كذلك لو قال: الخمر حرام لأنها مسكرة، فإن ذلك يكفي في إثبات حكم التحريم في كل مسكر ولو لم يكن القياس مشروعاً.

وبعض العلماء يقول: هذا يكفي في علة التحريم، أما علة الإيجاب والإباحة فإنها لا يُعمل فيها بالنص على العلة، إلا إذا كان القياس متعبداً به.

---

(١) أبو عبد الله البصري، الحسين بن علي بن طاهر. فقيه حنفي معتزلي متكلم، توفي سنة ٣٦٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء(١٦/٢٢٤) الوافي بالوفيات(١٣/١٢) شذرات الذهب(٣/٦٨).

مسألة: يجري القياس في العبادات والأسباب والكفارات ....

---

* **قولـه: يجري القياس في العبادات:** أي أن العبادات يجري فيها القياس بمعنى أن نقيس عبادة على عبادة في أحكامها، وليس المراد به أن نثبت عبادة جديدة بواسطة القياس، مثال ذلك: جاءنا في الشارع أن قيام الليل يجوز فيه التقدم وفتح الباب فنُلحق بقيام الليل صلاة النافلة التي تكون في النهار، صلاة النافلة المتعلقة بالأسباب كتحية المسجد، وصلاة النافلة المتعلقة بالصلوات، كسنة الظهر ونحوها، وهذا قياس في عبادة.

مثال آخر: أيضاً جاءنا في الشارع أن الوضوء له أحكام معينة فقد نلحق الغسل به في بعض هذه الأحكام قياساً، مثل أن نلحق الغسل بالوضوء في مشروعية تقديم اليمين على الشمال. وهكذا.

* **قولـه: والأسباب:** الأسباب يراد بها مسببات الأحكام الشرعية. مثل: قياس اللواط على الزنا في كونه سبباً لوجوب الحد. قال الجمهور: بمشروعية القياس في الأسباب، سواءً صح هذا الفرع أو لم يصح؛ وقال طائفة: لا يصح إثبات القياس في الأسباب، وذلك مبني على مسألة وهي: هل يجوز القياس في الحِكم؟ الصواب: أن الحِكم متى كانت منضبطة جاز لنا القياس فيها.

* **قولـه: والكفارات:** مثل أن نقيس كفارة حلق رأس المحرم على كفارة اليمين في وجوب تتابع الصيام، أو نقيس كفارة القتل على كفارة الظهار؛ لأن من لم يستطع صيام شهرين، وجب عليه إطعام ستين مسكيناً؛ هذا قياس.

والقياس يجري في الكفارات على الصحيح خلافاً لبعض الحنفية، ولكن مثل هذا المثال السابق المتعلق بكفارة القتل قد نثبت القياس فيه وقد ننفيه لوجود مانع آخر.

والحدود والمقدرات عند أصحابنا والشافعية خلافاً للحنفية.

مسألة: يجوز عند الأكثر ثبوت الأحكام كلها بالتنصيص لا بالقياس.

* **قوله: والحدود:** أي أن الحدود يجري فيها القياس؛ لأن الأدلة الدالة على مشروعية القياس عامة، فتشمل الحدود، وقال بعض الحنفية: بأن الحدود لا يجري فيها القياس؛ لأن القياس لا يخلو من شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

والأظهر أن القياس ليس فيه شبهة، وغلبة الظن الواردة في إثبات الحدود بالقياس مماثلة لغلبة الظن الواردة في إثبات الحد بشهادة شاهدين، والحدود تثبت بشهادة الشهود، وكذلك تثبت بالقياس.

ومن أمثلته: قياس العبد على الأمة في تنصيف حد الزنا على كل منهما.

* **قوله: والمقدَّرات:** المراد بالمقدَّرات: الذي وضع لها الشارع قدراً معيناً إما بعدد أو بنحوه، وهذه الأظهر أيضاً أنه يجري فيها القياس؛ ومن أمثلته: قياس المحصر الذي لم يجد دماً على المتمتع الذي لم يجد هدياً بأنه يجب عليه صوم عشرة أيام، من لم يجد هدياً وهو متمتع وجب عليه أن يصوم عشرة أيام، وكذلك المحصر الذي لم يجد ما يذبحه، فإنه يجب عليه صوم عشرة أيام. وكذلك من لم يجد دماً عند ترك الواجب، وجب عليه صيام عشرة أيام؛ هذه كلها أقيسة في مقدرات، وليس المراد إثبات تقدير وحد جديد بدون أن يكون له أصل.

* **قوله: يجوز عند الأكثر ثبوت الأحكام كلها بالتنصيص لا بالقياس:** يراد بهذه المسألة الجواز العقلي، يجوز أن ينص الشارع على كل مسالة بذاتها وبالتالي لا نحتاج إلى قياس بحيث يأتي بقواعد عامة، أو بأن يأتي بالنص عليها بنصوص طويلة، هذا جائز عقلاً، لكن لا يصح أن تكون جميع الأحكام ثابتة بالقياس لأن القياس يحتاج إلى أصل منصوص عليه.

مسألة: النفي وإن كان أصلياً جرى فيه قياس الدلالة.

* **قوله: النفي وإن كان أصلياً جرى فيه قياس الدلالة:** النفي على نوعين:

النوع الأول: نفي طارئ، وهو النفي الوارد في الشريعة، ومن أمثلته: ما ورد في الشرع برفع الجناح عن المريض، والأعرج في المقاتلة في الجهاد، ويُقاس عليهما ما كان مماثلاً لهما في العلة، هذا نفي طارئ. ومثله أيضاً ما كان مماثلاً له.

النوع الثاني: النفي الأصلي، والمراد بالنفي الأصلي: النفي الذي يكون بالإباحة الأصلية، أو بالبراءة الأصلية، كأن نقول: الأصل في الذمم البراءة. لو طالب إنسان بدين؛ قلنا: النفي الأصلي يدل على نفي ذلك الدين حتى تأتي بدليل، كذلك في الإباحة الأصل في الأشياء الإباحة، فلو جاءنا مطعوم جديد، قلنا: الأصل فيه الإباحة، هذا نفي أصلي، ليس نفياً طارئاً.

النفي الأصلي هل يجري فيه القياس؟ اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال:

منهم من يقول: يجري فيه القياس مطلقاً.

ومنهم من يقول: يجري فيه قياس الدلالة دون قياس العلة.

ومنهم من يقول: لا يجري فيه القياس.

والصواب: أن النفي الأصلي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة؛ لأن الأدلة الدالة على حجية القياس أدلة عامة، ولا دليل يُفرق بين النفي الأصلي والنفي الطارئ؛ ولأن النفي الأصلي على الصحيح عندنا أنه ثابت بالشرع فيكون مماثلاً للنفي الطارئ.

عرَّف المؤلف هنا قياس الدلالة في النفي الأصلي، وقد تقدم معنا أن قياس الدلالة: ما جُمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة؛ لأن دليل العلة قد يكون بعدها.

وهو: الاستدلال بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله، فيؤكد به الاستصحاب وإلا جرى فيه القياسان. والله أعلم.

---

* **قوله: وهو الاستدلال بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله**: يعني قياس الدلالة في النفي الأصلي يراد به هذا المعنى. فمثلاً نقول: الدين لم يثبت على زيد، وكذلك لا يثبت على عمرو؛ لأن كلاً منهما الأصل أنه لا دين عليه، فيكون حينئذٍ من باب اجتماع دليلين يدلان على النفي هما:

الدليل الأول: الاستصحاب، وهو النفي الأصلي فإنه يدل على انتفاء وجوب الدين.

والدليل الثاني: الدليل القياسي، الذي استدللنا فيه بقياس الدلالة في النفي الأصلي وهو يدل على انتفاء وجوب الدين أيضاً.

* **قوله: وإلا جرى فيه القياسان**: يعني وإن لم يكن النفي نفياً أصلياً بأن كان نفياً طارئاً جرى فيه القياسان: قياس العلة، وقياس الدلالة.

الأسئلة الواردة على القياس:

الأول: الاستفسار: ويتوجه على الإجمال. وعلى المعترض إثباته ببيان احتمال اللفظ معنيين فصاعداً، لا ببيان التساوي لغيره.

وجوابه: بمنع التعدد أو رجحان أحدهما بأمر ما.

---

* **قوله: الأسئلة الواردة على القياس**: يعني: أنواع الاعتراضات التي يمكن أن نُبطل بها القياس، فإذا استدللت بقياس فيمكنني إبطال قياسك، أو توجيه اعتراض عليه من خلال الأسئلة.

* **قوله: الاستفسار**: المراد به طلب توضيح المستدل لكلامه، والاستفسار يتوجه على شيئين: على الألفاظ الغريبة، نقول: ماذا تريد بهذا اللفظ؟؛ ويتوجه أيضاً على الإجمال أو الاحتمال بأن يكون أحد ألفاظ المستدل محتملاً لمعنيين؛ مثال ذلك: قال في قياسه: يجوز للإنسان أن يمس عينه، قياساً على رجله. فيقول المعترض: يمس، ماذا تريد بهذا؟ ما فهمتها كيف يمس؟ هذا استفسار عن لفظ غريب. ثم قال: قولك عينه، ماذا تريد بها، فإن كلمة عين لفظ مشترك يطلق على العين الباصرة، وعلى العين الجارية، فماذا تريد؟

ويجب على المعترض عند استفساره أن يُبين أن كلام المستدل يحتمل معنيين فيقول: لفظة عين تُطلق على الجارية وعلى الباصرة فأيهما تريد؟ ولا يلزمه بيان أن اللفظ يُطلق على المعنيين على جهة التساوي.

* **قوله: وجوابه...**: كيف يجيب المستدل عن سؤال الاستفسار؟

إن كان اللفظ غريباً فبتوضيحه وبيان المراد به، وإن كان اللفظ محتملاً لمعنيين فيجيب بأجوبة أحدها أن يقول: أمنع تعدد الاحتمال في ذلك اللفظ، فلما قلت: يجوز له النظر بعينه، كلمة: (بعينه) هنا لا يمكن أن يُراد بها الجارية، فلا تعدد في المعاني هنا.

الثاني: فساد الاعتبار: وهو مخالفة القياس نصاً لحديث معاذ، ولأن الصحابة رضي الله عنهم لم يقيسوا إلا مع عدم النص.

الجواب الثاني: ببيان أن أحد المعنيين أرجح من الآخر بدليل قرينة من القرائن، فإنه لما قاس العين على الرِجْلِ، دل ذلك على أن المراد بها العين الباصرة؛ لأنها هي التي تماثل الرِجل في كونها عضواً للإنسان.

وهناك جواب ثالث بأن يقول: لفظي يراد به جميع هذه المعاني بناء على قاعدة صحة إرادة جميع المعاني باللفظ المشترك؛ هذا هو السؤال الأول.

* **قوله: فساد الاعتبار:** المراد به أن يقول المعترض: قياسك يا أيها المستدل مخالف لنص من النصوص الشرعية وبالتالي لا قيمة لقياسك.

مثال ذلك: لو قال قائل: بأن التيمم يُقاس على الوضوء في كونه يجب أن يمسح الرجلين، فإن في الوضوء يجب غسل الرجلين، قال: فكذلك في التيمم لابد من مسح الرجلين قياساً على الوضوء. نقول: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأن النبي ﷺ قال لعمار: «**إنما يكفيك أن تقول هكذا وضرب الأرض ومسح على وجهه ويديه**»[1] فهذا قياس مخالف لنص فيكون فاسد الاعتبار.

إذا تعارض قياس ونص فإنه يقدم النص؛ لأدلة منها: حديث معاذ فإنه ﷺ قال: «بما تحكم؟» قال: بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد» قال: فبسنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد» قال: أجتهد رأيي[2]. فوضع الاجتهاد في المرتبة الثالثة إذا لم يوجد نصوص، ومن الاجتهاد القياس، فدل ذلك على أن القياس متأخر الرتبة عن النصوص. ومنها: إجماع الصحابة على عدم إعمال القياس إذا وجد في المسألة نص.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٤٥) ومسلم(٣٦٨).

(٢) أخرجه أبو داود(٣٥٩٢) والترمذي(١٣٢٧) وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل. وأخرجه أحمد(٥/٢٣٠) والطبراني في الكبير(٢٠/١٧٠).

وجوابه: بمنع النص أو استحقاق تقديم القياس عليه لضعفه أو عمومه أو اقتضاء مذهب له.

---

* **قوله: وجوابه:** إذا اعترض المعترض على المستدل بالقياس بأن قياسه فاسد الاعتبار، فبماذا يجيب؟

هناك ثلاثة أجوبة: الجواب الأول:

* **قوله: بمنع النص:** أي يقول: دليلك الذي ذكرته دليل ضعيف، حديث ضعيف، وحينئذٍ نعمل بالقياس، لأنه لا معارض له.

الجواب الثاني من أوجه الجواب عن فساد الاعتبار:

* **قوله: أو استحقاق تقديم القياس عليه لضعفه أو عمومه:** أن يقول: قياسي يُقدم على النص الذي ذكرته؛ لأن دليلك دليل عام مثلاً، بينما القياس في مسألة خاصة، وإذا تعارض نص عام مع قياس خاص، فإننا نخصص العموم بالقياس؛ مثال ذلك: قال: العبد يُجلد خمسين في الفاحشة قياساً على الأمة، فقال: هذا معارض لقوله تعالى: ﴿**ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور: ٢] فأجاب: الآية عامة وقياسي قطعي خاص فحينئذٍ قياسي يستحق التقديم في هذه المسألة على ذلك الدليل.

الجواب الثالث:

* **قوله: أو اقتضاء مذهب له:** هناك بعض الفقهاء يرون أن القياس يُقدم على بعض النصوص في بعض المحال، كما قدم المالكية القياس على خبر الواحد وكما قدم الحنفية قياس الأصول على خبر الواحد.

....

مثال ذلك: حديث المصراة[1]، لو اشترى بقرة مصراة قد ربط ضرعها ليزيد اللبن فيه فحلبها المشتري ثم أراد رد هذه المصراة؛ قال المالكية: يجب عليه دفع مثل اللبن المحلوب أو قيمته قياساً على سائر المتلفات.

قلنا: في الحديث أنه يدفع صاعاً بدل اللبن الذي أخذه.

قال: القياس أن المتلفات تُضمن بمثلها أو بقيمتها، فحينئذٍ خبرك خبر آحاد والقياس يُقدم على خبر الآحاد عند المالكي المستدل في مذهبه.

(١) أخرجه البخاري(٢١٤٨) ومسلم(١٥١٥).

الثالث: فساد الوضع، وهو اقتضاء العلة نقيض ما عُلق بها، نحو لفظ: (الهبة) ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة فيُقال: انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاده به لتأثيره في غيره.

وجوابه: بمنع الاقتضاء المذكور، أو أن اقتضاءها لما ذكره المستدل أرجح،

* **قوله: فساد الوضع:** السؤال الثالث: فساد الوضع، المراد بالوضع: الجعل، كأن المعترض يقول: قياسك يا أيها المستدل وضعته وجعلته على كيفية فاسدة؛ بأن يقول: علتك تقتضي نقيض أو ضد حكمك، يعني ادعاء المعترض أن علة المستدل تقتضي ضد الحكم الذي استنتجه المستدل.

مثال ذلك: قال المستدل لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة. الأصل: الإجارة. والفرع: لفظ (الهبة). والحكم: لا ينعقد به النكاح. والعلة: ينعقد به غير النكاح.

إذن العلة هنا: ينعقد به غير النكاح، الحكم: لا ينعقد به النكاح. يقول: أنت حكمك هنا نفي لانعقاد النكاح، وعلته انعقاد غير النكاح به، فعلتك تقتضي إنه إذا انعقدت بقية العقود به أن ينعقد به النكاح. فانعقاد غير النكاح به - وهذا هو العلة - يقتضي انعقاد النكاح به؛ لأن المؤثر في غيره يؤثر فيه، فعلتك تقتضي الانعقاد، ولا تقتضي عدم الانعقاد.

* **قوله: وجوابه...:** يمكن الجواب عن فساد الوضع بجوابين:

الجواب الأول بأن يقول: علتي لا تقتضي نقيض حكمي أبداً، وإنما تقتضي حكمي، ويقيم الدليل على ذلك.

الجواب الثاني: أن يسلم المستدل ويقول: صحيح علتي تقتضي حكمي وتقتضي في نفس الوقت نقيض حكمي الذي أشرت إليه، ولكن اقتضاءها لحكمي أرجح وأقوى فيُقدم عليه.

فإن ذكر الخصم شاهداً لاعتبار ما ذكره فهو معارضة.

---

* **قوله: فإن ذكر الخصم شاهداً لاعتبار ما ذكره فهو معارضة:** إذا ذكر الخصم شاهداً لاعتبار ما ذكره، شاهداً يدل على أن العلة تقتضي نقيض الحكم فإنه حينئذٍ لا يكون من قبيل فساد الوضع، وإنما يكون من قبيل المعارضة، المراد بالمعارضة: أن تأتي بقياسك بحسب الأركان الأربعة فآتي أنا بعلة غير علتك تقتضي ضد حكمك؛ وسيأتي إن شاء الله سؤال المعارضة.

الرابع: المنع، وهو منع حكم الأصل. ولا ينقطع به المستدل على الأصح وله إثباته بطرقه. ومنع وجود المدعى علة في الأصل فيثبته حساً أو عقلاً أو شرعاً بدليله، أو وجود أثر أو لازم له.

---

* **قوله: الرابع المنع:** المراد بالمنع: عدم التسليم، والمنع أربعة أنواع يتعلق كل واحد منها بركن من أركان القياس، مثل قياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار.

عندنا أربعة أنواع للمنع:

النوع الأول: منع حكم الأصل، الأصل عندك مثلاً: الخمر، فأمنع حكم الأصل فأقول: الخمر ليست محرمة، هذا المنع الأول، إذا منعت حكم الأصل فإنه حينئذٍ تقوم أنت بالاستدلال لإثبات حكم الأصل وتقول: الخمر محرمة بدليل قوله عز وجل، وقول النبي ﷺ.

فإذا أوردت قادحاً منع حكم الأصل فلا يعد المستدل منقطعاً بمجرد هذا الإيراد، ولا ينقطع به، وللمستدل إثبات حكم الأصل من خلال إيراد الأدلة الدالة على حكمه.

النوع الثاني من أنواع المنع: منع وجود الوصف المدعى علة في الأصل، الأصل هو الخمر، والوصف المدعى هو الإسكار. فيقول: الخمر ليست مسكرة.

كيف أثبت أن الوصف المدعى علة موجود في الأصل؟

بأحد الطرق التي ذكرها، وهي خمسة طرق: إما بطريق الحس، بأن يقول: شاهدنا الناس شربوه وذهبت عقولهم، أو بطريق العقل، أو بطريق الشرع، أو بسبب وجود أثر له، أو لازم له.

مثال ذلك: علة القصاص هي القتل العمد العدوان، إذا قلت لك: القتل

ومنع عليته. ومنع وجودها في الفرع فيثبتها بطرقهما.

بمحدد ليس قتلاً، فتقول: بل هو قتل فإنه زهقت الروح بسبب وجود هذه الآلة الحادة، هذا بطريق الحس.

إذا قلت: ما الدليل على أنه عمد؟

نثبته بطريق العقل لأنه ترصد له.

ما الدليل على أنه عدوان؟ متى يكون القتل عدواناً؟

إذا حرمه الشارع، فإذن إثبات كونه عدواناً بطريق الشرع.

وقد يكون إثبات وجود الوصف في الأصل من خلال وجود الأثر، فنقول: الدليل على أن الخمر مسكر أنه لما شربه ذهب عقله، وبدأ يتصرف تصرف المجانين. هذا أثر.

أو بوجود ملازم له، فيقول مثلاً: لما شرب الخمر خرجت منه رائحة الخمر أو تقيأ الخمر، ولا يتقيأ الخمر إلا وقد شربها، هذا ملازم.

النوع الثالث من أنواع المنع: منع علية الوصف، فيقول: صحيح الخمر حرام، وأنها مسكرة، ولكن ليس سبب تحريم الخمر هو إسكارها. كيف نثبت أن الوصف علة؟ من خلال مسالك العلة السابقة، إما بالنص أو بالإجماع، أو بالطرق الاستنباطية السابقة.

النوع الرابع من أنواع المنع: منع وجود العلة في الفرع، فيقول: صحيح الخمر مسكرة، والخمر حرام وهي مسكرة وسبب تحريمها هو الإسكار، ولكن النبيذ ليس مسكراً، فأمنع وجود العلة في الفرع، فيثبت المستدل وجود العلة في الفرع بواسطة وجود الطرق الخمسة السابقة: إما بالحس، أو بالعقل، أو بالشرع، أو بوجود الأثر، أو بوجود اللازم.

الخامس: والتقسيم، محله قبل المطالبة؛ لأنه منع وهو تسليم، ....

* **قوله: التقسيم:** هذا هو السؤال الخامس من أسئلة القياس: التقسيم، وهو أن يقول المعترض: كلامك يحتمل وجهين: أحدهما مسلم ولكنك لا تنتفع به، والثاني: ممنوع لا أسلمه.

مثال ذلك: قال: البكر يُشترط رضاها قياساً على الثيب، بجامع كونهما عاقلتين. الأصل: الثيب. الفرع: البكر. العلة: العقل. الحكم: اشتراط الرضا في التزويج، اعترض عليه المعترض، فقال: قولك عاقلة يحتمل معنيين:

الأول: أن عندها عقلاً غريزياً، هذا أسلمه لك، صحيح عندها عقل غريزي، ولكن هذا لا ينفعك، بدلالة أن الصغيرة عندها عقل غريزي، ولا يُشترط رضاها بالاتفاق بيني وبينك.

المعنى الثاني: أن تريد بكلمة عاقلة أن لها تجربة، وهذا أمنعه؛ لأن البكر ليس لها تجربة.

فحينئذٍ التقسيم هو ترديد كلام المستدل بين احتمالين:

أحدهما: مسلم ولكنه لا ينتفع به.

والثاني: ممنوع. فحينئذٍ لا يؤدي إلى النتيجة.

* **قوله: محله:** يعني: محل سؤال التقسيم، أن يُذكر قبل سؤال المطالبة الآتي وسؤال المطالبة: يراد به منع كون الوصف علة، الذي تقدم معنا قبل قليل.

* **قوله: لأنه منع وهو تسليم:** يعني لأن سؤال التقسيم، يحتمل أن تمنع حكم الأصل، ويحتمل أن تمنع وجود الوصف في الأصل، بينما سؤال المطالبة فيه التسليم بهذين الأمرين.

وهو مقبول بعد المنع بخلاف العكس.

وهو: حصر المعترض مدارك ما ادعاه المستدل علة وإلغاء جميعها.

وشرطه: صحة انقسام ما ذكره المستدل إلى ممنوع ومسلم، ....

---

* **قوله: وهو مقبول بعد المنع بخلاف العكس:** يعني أن التسليم يقبل بعد المنع، بخلاف العكس، لو جئت أنت، وقلت: أمنع القضية الفلانية، ثم قلت: تراجعت، أنا مسلم لك. فكلامك هذا مقبول. لو قلت: امنع أن لفلان عليّ مائة ريال. ثم قلت بعد ذلك: أسلم، هو يطلبني مائة ريال. التسليم بعد المنع يُقبل، والاعتراف بعد الإنكار مقبول، ولكن لو عكست، وقلت: فلان له عليّ مائة ريال. وبعد ساعة قلت: لا، ليس له عليّ أي شيء. فحينئذٍ الإنكار بعد الاعتراف والتسليم لا يُقبل، ولذلك لابد أن يقدم التقسيم لأنه قد يشتمل على منع حكم الأصل، ومنع وجود الوصف في الأصل، فيقدم على المطالبة التي تتضمن التسليم بهذين الأمرين.

* **قوله: وهو حصر المعترض مدارك ما ادعاه المستدل علة وإلغاء جميعها:** أي أن سؤال التقسيم هو حصر المعترض مدارك ما ادعاه المستدل علة، وإلغاء جميعها. وهذا التعريف للتقسيم فيه ما فيه؛ لأن التقسيم ترديد كلام المستدل بين احتمالين أحدهما مسلم لا يفيد الدعوى، والآخر ممنوع.

* **قوله: وشرطه:** يعني: يُشترط في التقسيم عدد من الشروط:

الشرط الأول:

* **قوله: صحة انقسام ما ذكره المستدل إلى ممنوع ومسلم:** أي قبول كلام المستدل للانقسام، يعني أن يكون كلام المستدل يحتمل معنيين فأكثر، أما إذا كان كلام المستدل لا يحتمل فلا يصح له تقسيم، لما قال: بكْر، قال: ماذا تريد؟

وإلا كان مكابرة.

وحصره لجميع الأقسام، وإلا جاز أن ينهض الخارج عنها بغرض المستدل ومطابقته لما ذكره. ....

هل تريد بها رجل أو امرأة؟ قال: كلامي لا ينقسم، البكر المراد بها المرأة، لا يمكن أن يحتمل الرجل.

إذن شرطه الأول: صحة انقسام ما ذكره المستدل. ويُشترط أن ينقسم إلى قسمين فأكثر، أحد هذه الأقسام مسلم لا يفيد الدعوى، وبقية الأقسام ممنوعة.

* **قوله: وإلا كان مكابرة:** يعني إذا لم يكن لفظ المستدل يحتمل التقسيم فإن توجيه التقسيم عليه مكابرة، كما ذكرنا في لفظة: البكر.

الشرط الثاني: أن يكون التقسيم حاصراً لجميع الأقسام.

* **قوله: وحصره لجميع الأقسام:** بحيث لو كان هناك قِسْم يحتمله كلام المستدل لم يُذكر من قبل المعترض فإنه حينئذٍ لا يصح التقسيم، مثل المثال الذي سبق لما قال: عاقلة. قلنا: يحتمل أن تريد بها العقل الغريزي وهذا مسلم ولكنه لا ينفعك، ويحتمل أنك تريد بها المجربة وهذا ممنوع؛ لأن البكر لا تجربة لها. قال: لا. أنا أريد بعاقلة من يجري عليها قلم التكليف.قلنا: هذا احتمال ومعنى ثالث، لم تذكره في تقسيمك، فيكون تقسيمك فاسداً.

* **قوله: وإلا جاز أن ينهض الخارج عنها بغرض المستدل:** يعني إن لم يكن كلام المعترض في التقسيم حاصراً لجميع الأقسام، وترك المعترض قسماً يحتمله كلام المستدل كما ترك في معنى (عاقلة) من يجري عليها قلم التكليف، جاز أن ينهض المعنى الباقي الذي لم يذكره المعترض بغرض المستدل، فإنه إذا كان معنى عاقلة أنه يجرى عليها قلم التكليف، فإن مقصود المستدل يحصل بذلك.

فلو زاد عليه لكان مناظراً لنفسه لا للمستدل.

وطريق صيانة التقسيم أن يقول المعترض للمستدل: إذا عنيت بما ذكرت كذا وكذا فهو محتمل مسلم، والمطالبة متوجهة.

وإن عنيت غيره فهو ممتنع ممنوع.

---

* قوله: فلو زاد عليه لكان مناظراً لنفسه لا للمستدل: يعني لو جاء المعترض وأورد التقسيم على زيادة لم يذكرها المستدل في كلامه، فإن هذا لا يصلح؛ لأنه الآن يناظر نفسه. لما قال المستدل: عاقلة، قال المعترض: عاقلة كبيرة، وكبيرة تحتمل معنيين؛ قال المستدل مجيباً: أنا لم أذكر لفظة كبيرة، أنت الذي أوردت هذا اللفظ، فأنت الآن تناظر نفسك، ولا تناظرني.

* قوله: وطريق صيانة التقسيم: هناك طريقة ذكية لصيانة التقسيم عن الاعتراض عليه بأنه ليس حاصراً، بأن أقول: كلامك يحتمل معاني أولها مسلم وهو المعنى الفلاني ولكنه لا ينفع، والمعاني الباقية كلها ممنوعة. هذه طريقة ذكية للتخلص من الجواب السابق.

فطريقة صيانة التقسيم أن يقول المعترض للمستدل: كلامك يحتمل معاني:

المعنى الأول إن عنيت بما ذكرت كذا وكذا، فهذا احتمال صحيح، وأسلمه ولكنه لا ينفعك، والمطالبة والدعوى لا زالت باقية بيني وبينك.

وإن عنيت غيره من المعاني فأنا أمنعه، فحينئذٍ أغلقت الباب عليه.

لما قال في الأول مثلاً في كلمة: عاقلة، قال: عاقلة. قلت: إن عنيت بها العقل الغريزي فأنا أسلمه لكنه لا ينفعك بدلالة الصغيرة، وإن عنيت به غيره من جميع المعاني فأنا أمنعه.

السادس: المطالبة، وهي طلب دليل علية الوصف من المستدل.

وتتضمن تسليم الحكم بوجود الوصف في الأصل والفرع.

وهو ثالث المُنوع المتقدمة.

---

* قوله: المطالبة وهي طلب دليل علية الوصف من المستدل: السؤال السادس: المطالبة، المراد به أن يقول للمستدل: ما هو الدليل على أن وصفك هو العلة؟ لما قال: علة تحريم الخمر هي الإسكار. قال المعترض: ما الدليل على أن هذا الوصف هو العلة؟ هذا هو المطالبة.

* قوله: وتتضمن تسليم الحكم بوجود الوصف في الأصل والفرع: إذا اعترض الخصم بسؤال المطالبة فإنه يتضمن تسليم حكم الأصل، ويتضمن أيضاً تسليم وجود الوصف في الأصل، وهل يتضمن وجود الوصف في الفرع؟ خلافٌ بينهم.

* قوله: وهو ثالث المنوع السابقة: لأنه منع كون الوصف علة وأفرد لأهميته، وكثرة السؤال به، وقال طائفة سؤال المطالبة فيه طلب دليل العلية بخلاف المنع، ففي المنع كأنه يجزم بعدم علية الوصف، بينما في المطالبة لا يجزم بعدم علية الوصف وإنما يطلب الدليل عليها.

ويكون الجواب عنه بإيراد الأدلة الدالة على علية الوصف من المسالك السابقة.

السابع: النقض، وهو إبداء علة بدون الحكم. وفي بطلان العلة به خلاف سبق. ويجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض.

* **قوله: النقض:** هذا هو السؤال السابع من أسئلة القياس، والنقض هو إيراد مكان آخر وجدت فيه العلة، ولم يوجد الحكم، مما يدل على أن الوصف ليس علة.

مثال ذلك: قال: التيمم تجب فيه النية، فيُقاس عليه الوضوء بجامع كونهما طهارة. العلة هي الطهارة. الحكم هو وجوب النية. قال المعترض: عندي مكان آخر وجدت فيه العلة، ولم يوجد الحكم وهو إزالة النجاسة، فإنه طهارة، ومع ذلك لم يوجد الحكم وهو وجوب النية، مما يدل على أن هذه العلة لا تنتج هذا الحكم؛ هذا المراد بالنقض.

* **قوله: وهو إبداء علة بدون الحكم:** يعني إظهار المعترض للعلة في مكان آخر بدون وجود الحكم معها، مما يدل على أن ذلك الوصف ليس علة ذلك الحكم، إذ لو كان الوصف علة لوجد الحكم معه في ذلك المكان الآخر.

* **قوله: وفي بطلان العلة به خلاف سبق:** هل النقض مؤثر في تصحيح العلة؟ لو أتيت أنا واعترضت عليك بالنقض، هل هذا دليل على أن وصفك ليس علة صحيحة؟ هذا فيه اختلاف، مبني على الخلاف السابق في هل يُشترط اطراد العلة؟ إن قلنا: يُشترط اطراد العلة فإن سؤال النقض سؤال صحيح، وإن قلنا: اطراد العلة ليس شرطاً، فإن سؤال النقض ليس سؤالاً صحيحاً.

* **قوله: ويجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض:** احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض يُراد به أن أذكر مع العلة جميع الأوصاف بحيث لا يتمكن المعترض من توجيه سؤال النقض، مثلاً: في إزالة النجاسة أقول: طهارة

ودفعه إما بمنع وجود العلة، أو الحكم في صورته.

تقع عبادة محضة، أو طهارة لا تقع إلا على وجه العبادة، احترازاً من إزالة النجاسة، هذا يُسمى احتراز من النقض بذكر أوصاف أخرى من العلة بحيث لا تتوجه عليه بسؤال الاعتراض.

هل الاحتراز عن النقض واجب أو ليس بواجب؟

قال المؤلف: نعم، يجب الاحتراز عن النقض بذكر جميع الأوصاف لئلا يتوجه عليك بسؤال النقض.

* **قوله: ودفعه:** كيف نجيب عن سؤال النقض؟ الجواب عن سؤال النقض بطرق: **الطريق الأول:**

* **قوله: إما بمنع وجود العلة:** أي منع وجود العلة في صورة النقض، لما قلت: الربا في البر حرام؛ لأنه مطعوم فيُقاس عليه الأرز، قال: اعترض بسؤال النقض فإن الحديد مطعوم ومع ذلك لا يجري فيه الربا، فهنا وجدت العلة وهي الطعم، ولم يوجد الحكم وهو جريان الربا، ولذا توجهت إليك بسؤال النقض، فكيف تجيب؟ تقول: الحديد ليس بمطعوم.

إذن هنا وجد الجواب بمنع وجود العلة في صورة النقض.

الطريق الثاني من طرق الجواب عن النقض:

* **قوله: أو الحكم في صورته:** أي بإثبات الحكم في صورة النقض، لما قال في مسألة قياس الأرز على البر في الربا بجامع الطعم، قال: أنا اعترض على قياسك بالبطيخ، فالبطيخ مطعوم فيه العلة وهو كونه مطعوماً، ومع ذلك لا يجري فيه الربا. قال: الجواب عن ذلك بإثبات الحكم في صورة النقض، فالبطيخ عندي يجري فيه الربا، حينئذٍ لا يصح لك النقض به.

ويكفي المستدل قوله: لا أعرف الرواية فيها، إذا دليله صحيح، فلا يبطل بمشكوك فيه. وليس للمعترض أن يدل على ثبوت ذلك في صورة النقض، لأنه انتقال وغصب.

---

* **قوله: ويكفي المستدل قوله: لا أعرف الرواية فيها:** لو أتيتني بالقياس السابق، فاعترضت عليك وقلت: أنا اعترض عليك بالحمص فإنه مطعوم ومع ذلك لا يجري فيه الربا، فدل ذلك على أن وصفك ليس بعلة. قلت: أنا والله لا أعرف الرواية في الحمص، ولا أدري ما حكم الحمص هل يجري فيه الربا أو لا يجري؟ هل يكفي هذا في الجواب؟ قال المؤلف: نعم، يكفي المستدل في الجواب عن النقض بأن يقول: لا أعرف الحكم، أو لا أعرف الرواية عن إمامي في مسألة النقض، فإن الحمص هذا لا أدري هل يجري فيه الربا أو لا يجري؟

لماذا صح هذا الجواب؟ قال: لأن دليل كون الوصف علة قائم، فلا يصح أن نفسده بمسألة نقض مشكوك فيها.

* **قوله: وليس للمعترض أن يدل على ثبوت ذلك في صورة النقض، لأنه انتقال وغصب:** لو جئت أنت واعترضت عليَّ بصورة النقض هل لي أن أقيم الدليل بمسألة النقض، قست أنا الأرز على البر، فاعترضت عليّ بأن البطيخ مطعوم ولا يجري فيه الربا. هل يحق لي أن استدل على إثبات الحكم في صورة النقض وأقول: البطيخ يجري فيه الربا بدلالة كذا؟ قال المؤلف: ليس له ذلك لأننا حينئذٍ انتقلنا من مسألة الأرز التي كنا نتنازع فيها قبل قليل، إلى مسألة جديدة وهي مسألة البطيخ، فهذا انتقال إلى مسألة أخرى، فحينئذٍ انقلب أنا من كوني مستدلاً، إلى كوني معترضاً.

* **قوله: وغصب:** أي أن المعترض يغصب من خصمه منصب الاستدلال، بينما وظيفته الاعتراض لا الاستدلال.

أو ببيان مانع أو انتفاء شرط تخلف لأجله الحكم في صورة النقض.

ويُسمع من المعترض نقضٌ بأصل خصمه. فيلزم العذر عنه لا أصل نفسه، نحو: هذا الوصف لا يطرد على أصلي فكيف يلزمني، إذ دليل المستدل المقتضي للحكم حجة عليه في صورة النقض كمحل النزاع.

الجواب الثالث:

* **قوله: أو ببيان مانع أو انتفاء شرط تخلف لأجله الحكم في صورة النقض:** ببيان مانع في صورة النقض التي عارضتني بها تخلف الحكم فيها لوجود مانع أو لفوات شرط وليس لكون الوصف غير علة.

مثال ذلك: قلت أنا: القتل بالمثقل يجب فيه القصاص قياساً على القتل بالمحدد، والعلة كونه قتل عمد عدوان. قال: قتل الوالد لولده قتل عمد عدوان، ومع ذلك لم يجر فيه القصاص. فدل ذلك على أن هذا الوصف ليس علة حقيقة. فنقول حينئذٍ: تخلف الحكم في هذه الصورة لوجود مانع وهو الأبوة.

أو قال مثلاً: قتل المسلم للذمي لا يجري فيه القصاص مع كونه قتل عمد عدوان، فدل ذلك على أن وصفك ليس علة. فقال: هنا انتفى الحكم لانتفاء شرط من شروط القصاص وهو المكافئة، لا لكون الوصف لا يصح التعليل به.

* **قوله: ويُسمع من المعترض نقضٌ بأصل خصمه...:** الاعتراض بالنقض من المعترض لابد أن يكون على مذهب المستدل، أما لو اعترض المعترض على المستدل بناء على مذهب نفسه لم يصح؛ لأن المستدل يقول: لا تعترض عليّ بمذهبك، اعترض عليّ بمذهبي أنا. ولذلك قال: نقض بأصل خصمه، أي بمذهب خصمه الذي هو المستدل، فحينئذٍ يجب على المستدل أن يعتذر عنه، وأن يجيب عنه ولكن لا يحق للمعترض أن يعترض على المستدل بمذهب نفسه الذي هو المعترض لأن المستدل يقول: هذا مذهبك أنت ولا يلزمني الجواب عنه.

أو ببيان ورود النقض المذكور على المذهبين، كالعرايا على المذاهب.

* **قولـه: نحو هـذا الوصـف:** نحو أن يقول المستدل: هذا الوصف لا يطرد على مذهبي أنا فكيف يلزمني؟ لأن المستدل يقول: أنا ملزم بالسير على مذهبي أنا، أما أن تلزمني بمذهبك أنت فلا يصح، إذ لست ملزماً به، إذ دليل المستدل المقتضي للحكم حجة على المعترض في صورة النقض كما هو حجة عليه في صورة النزاع، لما اعترضت عليّ أنت بأن البطيخ مطعوم، ولا يجري فيه الربا. قلت: هذا مذهبك، وقياسي وعلتي كما أنه حجة في الأرز فهو حجة في البطيخ. فيلزمك أن تقول بمثل قولي في البطيخ فيجري فيه الربا.

الجواب الرابع من أجوبة النقض:

* **قولـه: أو ببيان ورود النقض المذكور على المذهبين:** ببيان ورود النقل المذكور على المذهبين، فيقول: اعتراضك الذي أوردته، ونقضك الذي أوردته كما يأتي على علتي، يأتي على علتك.

مثال ذلك: أنا قلت: العلة في الربا هي الطعم، وأنت من مذهبك أن العلة هي الكيل، فاعترضت عليّ بالعرايا، فإن التمر والرطب في العرايا مطعومة ومع ذلك هي جائزة، بيع ربوي بجنسه وكلاهما مطعوم، ومع ذلك هي جائزة، فوجدت العلة وهي الطعم، ولم يوجد الحكم وهو التحريم. قلت: كذلك هذا النقض وارد على مذهبك؛ لأن العرايا مكيلة، ومع ذلك لا يجري فيها الربا، فحينئذٍ النقض كما هو وارد علي علتي وهي الطعم، هو وارد على علتك وهي الكيل ومن ثم لا يحق لك أن تعترض بذلك.

وبعض العلماء يعبر عن هذا الجواب بقوله: بيان أن صورة النقض مستثناة من القياس على سائر المذاهب.

وقول المعترض: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض غير مسموع، إذ هو نقض لدليل العلة لا لنفس العلة، فهو انتقال.

ويكفي المستدل في رده أدنى دليل يليق بأصله.

* **قولـه: وقـول المعترض دليل علية وصفك موجود في صورة النقض غير مسموع:** إذا اعترضت على دليل العلية، ونقضت دليل العلية هل هذا يُسمع؟ قال المؤلف: هذا لا يُسمع؛ لأنه فرق بين نقض الوصف المدعى علة، وبين نقض دليل العلية، مثال ذلك لو قلت أنا: الدليل على أن الطعم علة هو حديث كذا وكذا. فاعترض وقال: هذا الحديث موجود فيه أن الوصف الآخر علة لحكم آخر، ولا يصح التعليل بالوصف الآخر إجماعاً، فكذلك لا يصح التعليل بالوصف الذي ذكرته. قلنا: إن هذا يعد نقضاً لدليل العلية، وليس نقضاً للعلة ذاتها.

مثال آخر: لما استدللت أنا بالسبر والتقسيم على أن العلة هي الطعم، اعترضت أنت على السبر والتقسيم، وقلت: هذا السبر والتقسيم وجد في مكان آخر ومع ذلك لم يدل على أن الوصف الآخر علة.

فقلت لك: هذا نقض لدليل العلة، وليس نقضاً للعلة ذاتها، فلا يسمع.

* **قولـه: ويكفـي المستدل في رده أدنـى دليل يلـيق بأصـله:** أي ويكفي المستدل في رده على النقض أدنى دليل يليق بمذهبه أي المستدل، ولا يلزمه أن يجيب على مذهب المعترض.

والكسر: وهو إبداء الحكمة دون الحكم غير لازم فَرُدَّ، إذ الحكمة لا تنضبط بالرأي، فَرُدَّ ضبطها إلى تقدير الشارع.

* **قوله: والكسر:** انتقل بعد ذلك إلى سؤال آخر، وهو سؤال الكسر، وسؤال الكسر نقض، ولكنه ليس نقضاً للعلة، وإنما هو نقض للحكمة، مثال ذلك: قال: المسافر بسيارة يفطر. فقست عليه المسافر بالطيارة. قال: الحكمة من الفطر في السفر هي المشقة، والمشقة وجدت عند الخباز ومع ذلك لم يوجد الحكم وهو الإفطار، فالحكمة موجودة في مسألة الخباز وهي المشقة، ولم يوجد الحكم وهو الإفطار، فنقض الحكمة هذا يُسمى الكسر.

* **قوله: وهو إبداء الحكمة دون الحكم:** يعني أن سؤال الكسر إبداء الحكمة التي هي عندنا المشقة في مكان آخر دون الحكم الذي هو الإفطار، ما هو المكان الآخر؟ الخباز.

* **قوله: غير لازم فَرُدَّ، إذ الحكمة لا تنضبط بالرأي، فَرُدَّ ضبطها إلى تقدير الشارع:** هل سؤال الكسر سؤال صحيح؟ قال المؤلف: الكسر ليس سؤالاً صحيحاً، ورُد هذا السؤال، لأن الحكمة غير منضبطة ليس لها حدود يقينية تحدها، فحينئذٍ ردت الأحكام إلى ضبطها بالعلل التي هي أوصاف منضبطة، فنقول: العلة في الإفطار هي وصف السفر، وليس وصف المشقة؛ لأن وصف السفر وصف منضبط.

وبالتالي فالنقض يتوجه للأوصاف التي يرتبط بها الحكم وهي العلل، ولا يصح توجيهه إلى ما لا يصح ربط الحكم به من الحكمة.

وفي اندفاع النقض بالاحتراز عنه بذكر وصف في العلة لا يؤثر في الحكم، ولا يُعدم في الأصل لعدمه، نحو قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاُشترط فيه العدد كرمي الجمار. خلاف الظاهر لأن الطردي لا يؤثر مفرداً فكذا مع غيره كالفاسق في الشهادة.

* **قوله: وفي اندفاع النقض بالاحتراز عنه بذكر وصف في العلة لا يؤثر في الحكم...:** عاد مرة أخرى للنقض، بعض المرات أنا أريد أن احترز عن النقض بذكر أوصاف ليس لها قيمة، ولا لها أي تأثير من أجل أن لا تنقض قياسي. مثل لذلك بمسألة الاستجمار، بعض الفقهاء يرون أنه يُشترط فيه العدد، وبعضهم يقول: لا يُشترط فيه عدد، إذا أزال النجاسة بمرة واحدة فيكفي، هذا مذهب الجمهور، ومذهب الحنابلة أنه لابد من العدد ثلاثة فأكثر. استدل طائفة على وجوب العدد بقياس الاستجمار على رمي الجمار، رمي الجمار يُشترط فيها عدد، فنقيس عليه الاستجمار في أنه يجب فيه عدد، ما هي العلة؟ قال: كلاهما حكم يتعلق بالأحجار، نقضته وقلت: عندنا رجم الزاني حكم يتعلق بالأحجار ولا يُشترط له عدد. قال: أقول حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فإن قول: يستوي فيه الثيب والأبكار، هذا وصف طردي ليس له قيمة، ولا له وزن فهو غير مؤثر في الحكم، ولكنني أتيت به للاحتراز به من النقض بمسألة رجم الزاني، فحينئذٍ هل يُقبل هذا الاحتراز؟ يقول المؤلف: ذلك لا يُقبل، لأن الوصف الطردي لا يؤثر إذا جاء وحده فلا يؤثر مع غيره، فإن قوله: يستوي فيه الثيب والأبكار هذا وصف طردي لا يؤثر إذا جاء وحده، فكذلك إذا جاء مع وصف غيره، وهو حكم يتعلق بالأحجار فلا يكون مؤثراً قياساً على شهادة الفاسق، فإن الفاسق سواءً جاء لوحده، أو جاء معه غيره، لا نلتفت لشهادته، فكذلك الوصف الطردي.

ويندفع بالاحتراز عنه بذكر شرط في الحكم عند أبي الخطاب، نحو: حران مكلفان محقونا الدم فجرى بينهما القصاص في العمد كالمسلمين، إذ العمد أحد أوصاف العلة حكماً، وإن تأخر لفظاً، والعبرة بالأحكام لا الألفاظ.

وقيل: لا إذ قوله في العمد اعتراف بتخلف حكم علته عنها في الخطأ، وهو نقض، والأول أصح.

---

* **قوله: ويندفع بالاحتراز عنه بذكر شرط في الحكم...:** هذه مسألة أخرى: هل يمكن أن أحترز عن النقض بذكر شرط في الحكم، إذ أن العادة أن الاحتراز عن النقض يكون بذكر كلمات موجودة مع الوصف الذي هو علة، ولكن هل يصح أن أذكر الاحتراز مع الحكم، ولا أذكره مع الوصف؟.

مثل له المؤلف بمسألة قتل المسلم للذمي، الجمهور يقولون: المسلم لا يُقتل بالذمي لعدم المكافأة، مع تحريم ذلك، والحنفية يقولون: يُقتل به. جاءنا أحد الحنفية واستدل بهذا الدليل فقال: حران مكلفان محقونا الدم، فجرى بينهما القصاص في العمد كالمسلمين. الأصل هو المسلمين، أي قتل المسلم بالمسلم، الفرع: قتل المسلم بالذمي، العلة: حران مكلفان محقونا الدم، الحكم: فجرى بينهما القصاص في العمد، كلمة: في العمد، هذا احتراز من القتل الخطأ، لئلا تنقض قياسي بالقتل الخطأ، ولكن الأصل في كلمة في العمد أن تذكر مع العلة، ولكن هنا ليس في الوصف محل صالح لذكر الاحتراز معه فقولنا: حران مكلفان محقونا الدم، ليس فيه مناسبة لأن تذكر كلمة: في العمد، فذكرتها مع الحكم، فهل يصح لي أن احترز عن النقض بوصف يُذكر مع الحكم، ولا يُذكر مع الوصف؟.

....

قولان لهم:

الأول: أن هذا يصح، ويندفع به النقض، لأن كلمة: في العمد، أحد أوصاف العلة سواءً تأخرت أو تقدمت، والكلام بجملة واحدة كالكلمة الواحدة والعبرة بالمعنى وليس باللفظ.

والقول الثاني: أنه لا يصح الاحتراز بوصف يُذكر مع الحكم، لأنه إن كان وصفاً صحيحاً، فاذكره مع العلة ولا تذكره مع الحكم لأن ذكره مع الحكم اعتراف بأن العلة ليست علة صحيحة، فكأنه اعتراف بانتقاض الوصف وبتخلف الحكم عن العلة في الخطأ، فكأني اعترف أن العلة ليست علة صحيحة.

واختار المؤلف الأول؛ لأن الجملة الواحدة كالكلمة الواحدة.

الثامن: القلب، وهو تعليق نقيض حكم المستدل على علته بعينها.

ثم المعترض تارة يصحح مذهبه كقول الحنفي: الاعتكاف لبث محض فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة. فيقول المعترض: لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة.

---

* **قوله: القلب:** هذا هو السؤال الثامن من أسئلة القياس: القلب.

* **قوله: وهو تعليق نقيض حكم المستدل على علته بعينها:** والمراد بالقلب أن نجعل دليل المستدل دالاً على فساد مذهبه لا على صحته. فنقول: الحديث الذي استدللت به، أو دليل القياس الذي استدللت به يدل على فساد مذهبك، ولا يدل على صحته، فالمعترض يأتي بنفس قياس المستدل بأصله وعلته وفرعه، ولكن حكمه يجعله بدل أن يدل على الصحة، يدل على الفساد، ولذلك قال: هو تعليق المعترض لنقيض حكم المستدل على علة المستدل بعينها فيأتي المعترض بنفس قياس المستدل بأصله وعلته وفرعه، ولكن الحكم مناقض لحكم المستدل.

والقلب ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: قلب نفسد به مذهب المستدل، ونصحح به مذهب المعترض في نفس الوقت، فيقول المعترض: دليلك القياسي - أيها المستدل - يدل على فساد مذهبك وفي نفس الوقت يدل على صحة مذهبي.

مثال ذلك: قول الحنفي - الحنفي مستدل - الاعتكاف لبث محض فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة، هذه المسألة في الاعتكاف هل يُشترط له الصوم أو لا يُشترط له الصوم؟ الحنابلة يقولون: لا يُشترط له الصوم. والحنفية والجمهور يقولون: لا يصح الاعتكاف إلا بصوم. ويريد الحنفي أن يُبين أن الاعتكاف

وتارة يُبطل مذهب خصمه كقول الحنفي: الرأس ممسوح فلا يجب استيعابه بالمسح كالخف. فيقول المعترض: ممسوح فلا يُقدر بالربع كالخف.

يُشترط له الصوم فأتى بهذا القياس، الأصل: الوقوف بعرفة، الفرع: الاعتكاف العلة: لبث محض، الحكم: فلا يكون بمجرده قربة، بمجرد الجلوس في المسجد لا يكون قربة، بل لابد مع الاعتكاف من صوم، كما أن الوقوف بعرفة لا يكون قربة بمجرده، لابد معه من الإحرام، فكذلك الاعتكاف لا يكون قربة بمجرده حتى يكون معه الصيام.

اعترض عليه المعترض وقال: قياسك هذا أستخدمه بأصله وفرعه وعلته وأجعل الحكم مناقضاً لقولك ويدل على صحة مذهبي أنا فأقول: الاعتكاف لبث محض فلا يُشترط الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة، فالوقوف بعرفة لا يُشترط له الصوم، فنقيس عليه الاعتكاف، فجعلت الدليل الذي استدل به الحنفي بأصله وفرعه وعلته بدل أن يدل على صحة مذهب الحنفي، يدل على فساد مذهب الحنفي وفي نفس الوقت يدل على صحة مذهبي أنا المعترض، العلة: لبث محض، نفس علة المستدل، الفرع: الاعتكاف، الأصل: الوقوف بعرفة، هذه الأركان الثلاثة سواء في قياس المستدل واعتراض المعترض، ولكنهم يختلفون في الحكم، الحكم عند الأول لا يكون بمجرده قربة والحكم عند المعترض لا يعتبر الصوم في كونه قربة.

النوع الثاني من أنواع القلب:

* **قوله: وتارة يُبطل مذهب خصمه...:** أي أن يأتي المعترض ويُبطل مذهب المستدل ولكنه لا يصحح مذهب نفسه. مثال ذلك: مسألة المسح على الرأس للفقهاء فيها ثلاثة أقوال؛ الحنفية يقولون: يكفي الربع. والشافعية يقولون:

وكقوله في بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح. فيقول خصمه: فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح. فيبطل مذهب المستدل بعدم أولوية أحد الحكمين بتعليقه على العلة المذكورة.

يكفي أقل المسمى، إما شعرة أو ثلاث شعرات. ومالك وأحمد يقولان: لابد من الاستيعاب. فهنا الحنفي يريد أن يستدل لمذهبه في هذه المسألة، فقال: الرأس ممسوح فلا يجب استيعابه بالمسح كالخف. الأصل: الخف. الفرع: الرأس، العلة: ممسوح، الحكم: لا يجب استيعابه بالمسح، فيعترض المعترض، ويقول: قياسك هذا استعمله أنا بما يفسد مذهبك، فأقول: الرأس ممسوح كالخف فلا يقدر بالربع.

فإذن الأصل واحد عند المستدل وعند المعترض، والفرع واحد، والعلة واحدة، ولكنه استدل به على حكم يناقض به حكم المستدل، ويُفسد مذهب المستدل، لذلك قال: فلا يُقَدَّر بالربع، فكما أن الخف لا يُقدر بالربع، فكذلك الرأس.

* **قوله: وكقوله في بيع الغائب عقد معاوضة...:** هذا مثال آخر، هل يجوز بيع الغائب إذا وصف أو لا يجوز؟ موطن خلاف بين الفقهاء. قال المجيز: بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح. الأصل: النكاح، الفرع: بيع الغائب، العلة: عقد معاوضة، الحكم: فينعقد مع جهل العوض، فيقول خصمه: أنا استعمل نفس قياسك بما يبطل مذهبك، فأقول: أقيس بيع الغائب على النكاح لكونهما عقد معاوضة مما يدل على أنه لا يُشترط فيه خيار الرؤية؛ لأن النكاح لا يُشترط فيه خيار الرؤية، وإذا سقط خيار الرؤية في بيع الغائب دل ذلك على عدم صحته لأنهما أمران متلازمان، من صحح بيع

والقلب معارضة خاصة، فجوابه جوابها، لا بمنع وجود الوصف؛ لأنه التزمه في استدلاله فكيف يمنعه.

الغائب قال: يثبت فيه خيار الرؤية، ومن أفسد بيع الغائب، قال: ليس فيه خيار الرؤية، فيُبطل المعترض مذهب المستدل لعدم أولوية أحد الحكمين، عندنا حكمان: حكم المستدل وحكم للمعترض وليس حكم المستدل أولى من حكم المعترض، فحينئذٍ وهما حكمان متناقضان، وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر، دل ذلك على أنه لا يصح الاستدلال بالقياس في تلك المسألة.

* **قوله: والقلب معارضة خاصة...:** أي أن القلب نوع من أنواع المعارضة لأنه معارضة في الحكم، المستدل أتى بحكم، والمعترض أتى بحكم آخر، فهو معارضة في الحكم وحينئذٍ يصح أن نجيب عن سؤال القلب بنفس الإجابات التي نجيب بها عن سؤال المعارضة.

والحقيقة أن سؤال القلب يمكن أن يُجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: بعدم تسليم اقتضاء العلة لحكم المعترض، ويقول: هذه العلة لا تقتضي الحكم الذي ذكرته أيها المعترض.

الجواب الثاني: أن يُسلم أنها تقتضي الحكم، ولكنه يقول: حكمي أولى من حكمك بدلالة كذا، ويقيم الدليل على الأولوية، ولكن لا يحق للمستدل أن يجيب عن القلب بمنع وجود الوصف؛ لأنه قد سلم أن الوصف موجود في الأصل، وأن ذلك الوصف علة؛ لأن المستدل قد التزم في استدلاله صحة التعليل بالوصف، وأن الوصف موجود في الأصل، فحينئذٍ لا يحق له أن يمنع ما قد سلمه قبل ذلك.

التاسع: المعارضة. وهي إما في الأصل ببيان وجود مقتض للحكم فيه فلا يتعين ما ذكره المستدل مقتضياً، بل يحتمل ثبوته له، أو لما ذكره المعترض

---

* **قوله: التاسع:** أي من الأسئلة الواردة على القياس هو المعارضة.

* **قوله: المعارضة:** المراد بالمعارضة: المقابلة بشيء يماثل ما أتى به المستدل، والمعارضة تكون في غير القياس بالأدلة، كأن تستدل أنت على مسألة بآية من القرآن، وأنا استدل بآية أخرى تدل على قول آخر في المسألة، هذا يُسمى معارضة؛ وكذلك المعارضة تكون في القياس، والمعارضة تكون بأن تأتي أنت بعلة، وأنا آتي بعلة تقابل علتك، هذا هو المراد بالمعارضة.

* **قوله: وهي إما في الأصل:** المعارضة على نوعين:

الأول: معارضة في الأصل. والثاني: معارضة في الفرع.

فالمعارضة في الأصل: أن يُبين المعترض أن الأصل فيه علة أخرى تقتضي الحكم غير العلة التي يدعيها المستدل. مثال ذلك: قال المستدل: البر يجري فيه الربا؛ لأنه مطعوم فنقيس عليه البطيخ. فقال المعترض. عندي وصف آخر أعارض به وصفك، وهو الكيل، فأقول: إنما جرى الربا في البر لأنه مكيل لا لأنه مطعوم، والبطيخ ليس مكيلاً، وبالتالي لا يجري فيه الربا. فالمعارضة بيان المعترض وجود وصف آخر يقتضي الحكم في الأصل يخالف الوصف الذي ذكره المستدل، وحينئذٍ لا يتعين أن يكون الوصف الذي ذكره المستدل هو علة الحكم، لاحتمال أن تكون العلة هي الوصف الذي ذكره المعترض. فعندنا ثلاث احتمالات، أحدها: أن تكون العلة هي وصف المستدل، والثاني: أن تكون العلة وصف المعترض، والثالث: أن تكون العلة مجموع الأمرين.

* **قوله: أو لما ذكره المعترض:** أو يكون ثبوت الحكم في الأصل للوصف الذي ذكره المعترض، هذا هو الاحتمال الثاني.

أوْ لَهما، وهو أظهر الاحتمالات، إذ المألوف من تصرف الشارع مراعاة المصالح كلها كمن أعطى فقيراً قريباً غلب على ظنه إعطاءه للسببين.

ويلزم المستدل حذف ما ذكره المعترض بالاحتراز عنه في دليله على الأصح.

فإن أهمله وَرَدَ معارضة، فيكفي المعترض في تقريرها بيان تعارض الاحتمالات المذكورة.

---

* **قوله: أوْ لَهما وهو أظهر الاحتمالات ....:** هذا هو الاحتمال الثالث: أن يكون ثبوت الحكم في الأصل - وهو البر- من أجل الوصفين معاً، بحيث لا يثبت الحكم إلا بوجود الوصفين، وهذا الاحتمال الثالث أظهر من الاحتمالين السابقين، لأننا نقدر أن كل واحد من الوصفين مناسب لتشريع الحكم، ومن عادة الشارع أنه يراعي جميع الأوصاف المناسبة، لأنه يراعي جميع المصالح، مثال ذلك: من أعطى فقيراً قريباً فيه وصفان: الفقر والقرابة، فقد يكون أعطاه لفقره، وقد يكون أعطاه لقربه، وقد يكون أعطاه للوصفين معاً، والغالب على الظن أنه أعطاه للسببين معاً.

* **قوله: ويلزم المستدل حذف ما ذكره المعترض بالاحتراز عنه في دليله على الأصح:** بعد أن عرفنا موقف المعترض ننتقل إلى موقف المستدل، فالمستدل يلزمه في الجواب أن يُبين أن وصف المعترض لا قيمة له، وهذا الذي سماه: حذف وصف المعترض، ومعنى الحذف: أن يُبين المستدل أن وصف المعترض لا قيمة له، ويلزم المستدل حذف الوصف الذي ذكره المعترض من خلال الاحتراز عنه في الدليل، فيأتي في وصفه باحترازات بحيث لا يتمكن به من المعارضة.

* **قوله: فإن أهمله وَرَدَ معارضة:** أي فإن أهمله ولم يحترز في استدلاله

ولا يكفي المستدل في دفعها إلا ببيان استقلال ما ذكره بثبوت الحكم، إما بثبوت علية ما ذكره بنص أو إيماء ونحوه من الطرق المتقدمة.

أو ببيان إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه، ....

فإنه يحق للمعترض أن يورد المعارضة، فيكفي المعترض في تقرير سؤال المعارضة بيان أن علة الحكم فيها ثلاثة احتمالات، ولا نطالبه ببيان أن هذه الاحتمالات متساوية، أو بإقامة الدليل على الاحتمال الثاني الذي يذكره المعترض، بل يكفيه بيان الاحتمالات، فيقول: البر يُحتمل أن يكون تحريمه للطعم، ويحتمل أن يكون للكيل، ويحتمل أن يكون لهما معاً، ومن ثم لا يصح قياسك. هذا سؤال المعارضة، فكيف نجيب عن سؤال المعارضة؟

* قوله: **لا يكفي المستدل في دفعها**: يعني إذا أراد المستدل الرد على سؤال المعارضة فيلزمه دفع الاحتمالين الثاني والثالث بحيث لا يبقى إلا احتمال واحد وهو الاحتمال الأول، وهو أن يكون وصف المستدل هو العلة، ولا يكفيه إلا ببيان أن الوصف الذي ذكره المستدل يثبت الحكم به وحده.

كيف نثبت أن الحكم ثبت بوصف المستدل فقط؟

نثبت ذلك بطرق منها: الأول:

* قوله: **إما بثبوت علية ما ذكره بنص أو إيماء ونحوه من الطرق المتقدمة**: أي ببيان أن علة المستدل ثبتت بطريق نصي، وإذا ثبتت العلة بطريق نصي، فحينئذٍ دل هذا على أن علة المستدل علة صحيحة.

الطريق الثاني:

* قوله: **أو ببيان إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه**: أي بإلغاء وصف المعترض، كيف يلغي وصف المعترض؟ بأن يُبين أنه وصف طردي غير مؤثر لا قيمة له في الحكم أو في ذلك الباب.

كإلغاء الذكورية في جنس أحكام العتق.

أو بأنَّ مثل الحكم ثبت بدون ما ذكره فيدل على استقلال علة المستدل.

فإن بين المعترض في أصل ذلك الحكم المدعى ثبوته بدون ما ذكره مناسباً آخر لزم المستدل حذفه، ولا يكفيه إلغاء كل من المناسبين بأصل الآخر، لجواز ثبوت كل أصل بعلة تخصه، إذ العكس غير لازم في الشرعيات.

---

* قوله: **كإلغاء الذكورية في جنس أحكام العتق**: كأن يقول: الوصف الذي عندك الذكورية، ولم تجرِ عادة الشارع أن يُفرق بين الذكور والإناث في هذا الباب - باب العتق مثلاً - إذ لم يعهد من الشارع في هذا الباب التفريق بين الذكورية والأنوثية.

الطريق الثالث من طرق إبطال المستدل لوصف المعترض:

* قوله: **أو بأنَّ مثل الحكم ثبت بدون ما ذكره فيدل على استقلال علة المستدل**: أي أن يُبين المستدل أن الحكم قد ثبت في محل آخر ولم يوجد معه وصف المعترض، مما يدل على أن وصف المعترض غير مؤثر، قال: عندنا مثلاً الشمام بالاتفاق بيني وبينك أنه يجري فيه الربا، مع أنه ليس مكيلاً مما يدل على أن وصفك وهو الكيل غير مؤثر، أو بأن يقول المستدل: الحكم وهو الربا ثبت في محل آخر بدون الوصف الذي ذكرته - يا أيها المعترض - مما يدل على أن وصفك لا قيمة له، وأن وصفي يستقل بالحكم.

* قوله: **فإن بين المعترض في ذلك الحكم المدعى ثبوته بدون ما ذكره مناسباً آخر لزم المستدل حذفه**: أي فإن أجاب المعترض مرة أخرى في المثال السابق وقال: المحل الثاني وهو (الشَّمام) ثبت الحكم فيه وهو (الربا) بوجود وصف

وإن ادعى المعترض استقلال ما ذكره مناسباً كفى المستدل في جوابه بيان رجحان ما ذكره هو بدليل أو تسليم.

آخر وهو كون لونه مثلاً أصفر، بينما البطيخ ليس لونه أصفر، بل لونه أخضر، فإن بيَّن المعترض في أصل ذلك الحكم الذي هو الشمام، مناسباً آخر، وهو كون لونه أصفر مثلاً، فإنه حينئذٍ يلزم المستدل أن يُبين أن الوصف الجديد الذي ذكره المعترض لا قيمة له أيضاً بأن يقول: اللون الأصفر وصف طردي في الشريعة غير مؤثر ولم يبن عليه الشارع أي حكم وبالتالي فوصفك غير مؤثر.

ولا يكفيه أن يقول: أنت متناقض يا أيها المعترض، فالبر تجعل العلة فيه الكيل، والشمام تجعل العلة فيه لونه الأصفر؛ هذا لا يصح لأنه قد يثبت الحكم بعلل مختلفة، كما أن انتقاض الوضوء يثبت بعلة أكل لحم الجزور، وبمس المرأة، وبالخارج النجس، وبغير ذلك من العلل، فهي علل كثيرة تثبت حكماً واحداً، كذلك الربا قد يثبت في البر بعلة، ويثبت في الشمام بعلة أخرى، لجواز ثبوت حكم كل أصل بعلة تخصه، إذ العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير لازم في الشرعيات؛ لأنه قد تعدم العلة ويثبت الحكم لوجود علة أخرى، فينتفي أكل لحم الجزور، ويثبت انتقاض الوضوء لوجود علة أخرى كمس الذكر مثلاً.

الطريق الرابع في جواب المعارضة: ترجيح المستدل إن سلم المعترض أن مجموع الوصفين ليس علة.

* قوله: **وإن ادعى المعترض استقلال ما ذكره مناسباً كفى المستدل في جوابه بيان رجحان ما ذكره هو بدليل أو تسليم**: عندنا في السابق كان المعترض يقول: عندي ثلاث احتمالات: أن العلة هي وصفي، أو أن العلة وصفك ـ أيها المستدل ـ أو أن تكون العلة مجموع الوصفين، فلو فرضنا أن المعترض يقول: العلة هي وصفي فقط، أو وصفك فقط، فحصلت معارضة، إن ادعى المعترض استقلال الوصف الذي ذكره ـ نفسه المعترض ـ هو المناسب وحده، فإنه حينئذٍ يكفي في جواب سؤال المعارضة في الأصل أن يُبين المستدل أن وصفه أرجح من وصف المعترض سواءً بإقامة دليل، أو بتسليم من المعترض.

وأما في الفرع بذكر ما يمتنع معه ثبوت الحكم فيه، إما بالمعارضة بدليل آكد من نص أو إجماع، فيكون ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار كما سبق.

---

* قوله: **وأما في الفرع**: أي النوع الثاني من أنواع المعارضة هو المعارضة في الفرع.

فالمعارضة في الأصل أن يقول: الأصل فيه وصف آخر غير وصفك يا أيها المستدل، والوصف الثاني هو المقتضي للحكم فيه، وهذا الوصف ليس موجوداً في الفرع.

والمعارضة في الفرع أن يقول: في الفرع وصف يقتضي إلحاق الفرع بأصل آخر غير الأصل الذي تذكره؛ مثال ذلك: قال: البر يجري فيه الربا؛ لأنه مطعوم فنقيس عليه البطيخ. قال المعترض: هذا قياس غير صحيح؛ لأن البطيخ من الخضروات فنقيسه على باقي الخضروات التي لم يجر النبي ﷺ فيها الربا؛ فهنا أتى المعترض بوصف في الفرع يقتضي إلحاقه بأصل آخر.

* قوله: **بذكر ما يمتنع معه ثبوت الحكم فيه إما بالمعارضة بدليل آكد**: أي بذكر المعترض وصفاً أو سبباً في الفرع بأن يقول: جاءنا حديث يدل على أن البطيخ لا يجري فيه الربا، فيكون قياسك قياساً فاسد الاعتبار، وقد تقدم سؤال فساد الاعتبار.

وإما بإبداء وصف في الفرع مانع للحكم فيه، أو للسببية.

فإن منع الحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل. وإلى مثل علته في القوة.

---

* **قوله: وإما بإبداء وصف في الفرع مانع للحكم فيه، أو للسببية:** وإما بإبداء المعترض لوصف في الفرع يمنع من ثبوت الحكم فيه فيقول: البطيخ لونه أخضر فحينئذٍ نلحقه بشيء آخر لونه مثلاً أخضر وهو ورق الشجر فلا يجري فيه الربا.

إذن المعارضة في الفرع تكون بإبداء وصف في الفرع يمنع إلحاقه بأصل المستدل ويثبت إلحاقه بأصل آخر.

* **قوله: فإن منع الحكم:** الموانع نوعان:

الأول: موانع تمنع الأحكام. مثالها: عدم المكافئة تمنع من القصاص، كما لو قتل مسلمٌ حربياً فإنه لا يثبت القصاص لعدم المكافئة، فهذا مانع للحكم، وليس مانعاً للسبب؛ لأن علة القتل موجودة. مثلاً: لو قتل شخص ابنه، فإنه حينئذٍ يمنع من الحكم؛ لأن علة القصاص قتل عمد عدوان، وهذه العلة موجودة في هذا القتل، فالمانع لم يمنع من العلة، وإنما منع من الحكم، هذا يُسمى مانع للحكم.

النوع الثاني: موانع تمنع أسباب الحكم وعلل الحكم. مثاله: علة وجوب الزكاة هي ملك النصاب، من كان عليه دين يستغرق النصاب، لا تجب عليه الزكاة عند طائفة من العلماء، فالدين مانع منع الحكم ومنع علته؛ لأنه كأنّه لا يملك نصاباً.

* **قوله: فإن منع الحكم احتاج في إثبات...:** أي فإن منع المعترض في

وإن منع السببية، فإن بقي معه احتمال الحكمة ولو على بعد، لم يضر المستدل لألفنا من الشرع اكتفاءه بالمظنة ومجرد احتمال الحكمة، فيحتاج المعترض إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار.

وإن لم يبق لم يحتج إلى أصل، إذ ثبوت الحكم تابع للحكمة، وقد عُلم انتفاؤها.

المعارضة في الفرع الحكم فإنه حينئذٍ يحتاج المعترض في إثبات كون الوصف الجديد الذي جاء به مانعاً إلى دليل يدل على أن ذلك الوصف يمنع من الحكم، ويقتضي إلحاق الفرع بأصل آخر، فيحتاج إلى أصل جديد وعلة جديدة، وتكون هذه العلة مماثلة لعلة المستدل في القوة، لما جاء المعترض وقال: هذا علته أن لونه أخضر، وذاك يقول: العلة أنه مطعوم، التعليل بكون لونه أخضر ليس في قوة التعليل بأنه مطعوم ولم يأت بدليل على كون هذا الوصف علة، وبالتالي لا يصح له أن يعلل بكون لونه أخضر.

* **قوله: وإن منع السببية:** أي أن يمنع السبب، فإن بقي مع المانع الحكمة ولو على جهة بعيدة فإنه لا يضر المستدل، فيقول: اعتراضك عليّ بهذا المانع لا يصح، لأنه ما زالت الحكمة موجودة عندي وعهدنا من الشارع أن يكتفي بمظنة الحكم ولو كانت الحكمة بعيدة، فحينئذٍ يحتاج المعترض إلى أصل يشهد له باعتبار وصفه يمكن إلحاق الفرع به.

* **قوله: وإن لم يبق لم يحتج إلى أصل:** أما إذا لم يبق حكمة ولو بعيدة فإن المعترض لا يحتاج إلى أصل جديد، لأن الحكم تابع للحكمة، وإذا انتفت الحكمة، فإننا نعلم أن الحكم قد انتفى.

وفي المعارضة في الفرع ينقلب المعترض مستدلاً على إثبات المعارضة، والمستدل معترضاً عليها بما أمكن من الأسئلة.

العاشر: عدم التأثير، وهو ذكر ما يستغني عنه الدليل في ثبوت حكم الأصل إما لطرديته ....

---

* **قوله: وفي المعارضة في الفرع ينقلب المعترض مستدلاً**: في سؤال المعارضة ينقلب المعترض من كونه معترضاً إلى كونه مستدلاً، لماذا؟ لأن المعترض أورد وصفاً جديداً، فيكون من مهمة المستدل إبطال وصف المعترض، ويكون من مهمة المعترض محاولة إثبات صحة التعليل بالوصف الجديد الذي جاء به، لأن المستدل قال: البر يجري فيه الربا لأنه مطعوم، فنقيس عليه البطيخ. فقال الآخر: البطيخ فيه وصف آخر أنه يُحمل بالأيدي، أو البطيخ معدود فنقيسه على الحيوانات، فلا يجري فيه الربا. فحينئذٍ ينقلب المستدل من كونه مستدلاً إلى كونه معترضاً، فيحاول إفساد دليل المعترض، ووصف المعترض الجديد الذي جاء به.

* **قوله: عدم التأثير**: هذا هو السؤال العاشر من أسئلة القياس.

* **قوله: وهو ذكر ما يستغني عنه الدليل في ثبوت حكم الأصل**: أي عدم التأثير بأن يقول المعترض: علتك يا أيها المستدل فيها وصف لا قيمة له في إثبات الحكم، حينئذٍ يجب عليك عدم ذكر ذلك الوصف، فإذا ألغى الوصف ترتب عليه إلغاء قياسه وعدم صحته، و سؤال عدم التأثير هو ذكر المستدل لوصف في العلة يستغني عنه الدليل في ثبوت حكم الأصل، ووجود الوصف وعدمه سواء فالحكم يثبت في الأصل سواءً وجد ذلك الوصف أو لم يوجد، مما يدل على أن هذا الوصف غير مؤثر ولا قيمة له.

والأوصاف غير المؤثرة على نوعين:

نحو: صلاة لا تقصر فلا تُقدم على الوقت كالمغرب، إذ باقي الصلوات تُقصر فلا تقدم على الوقت.

النوع الأول: أوصاف طردية، يعني أنه يوجد الحكم ولو لم يوجد شيء من تلك الأوصاف مما يدل على أنها ليس لها أي تأثير، ولم يجر عادة الشرع أنه يبني الأحكام على ذلك الوصف، فالأوصاف الطردية المراد بها: الأوصاف التي لم تجرِ عادة الشارع ببناء الأحكام عليها، فهي أوصاف غير مؤثرة لا قيمة لها وجوداً أو عدماً.

* **قوله: نحو صلاة لا تُقصر فلا تُقدم على الوقت كالمغرب**: هذا مثال على سؤال عدم التأثير الذي فيه وصف طردي، في مسألة أذان الفجر، هل يجوز للإنسان أن يؤذن للفجر قبل الوقت أو لا يجوز له ذلك؟ اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

طائفة تقول: لا يجوز أن يؤذن للفجر قبل وقته، أي قبل طلوع الفجر.

وآخرون يقولون: يجوز؛ لحديث: «**إن بلالاً يؤذن بليل**»[1].

فالذين رأوا أن الفجر لا يؤذن له قبل وقته استدلوا بهذا القياس، فقالوا: الفجر صلاة لا تُقصر فلا يُقدم أذانها على الوقت كالمغرب. الأصل: المغرب، الفرع: الفجر، العلة: صلاة لا تُقصر، الحكم: لا يقدم الأذان على الوقت. أُعترض عليهم بأن قولكم: لا تُقصر. غير مؤثر فإن وجوده وعدمه سواء بدلالة أن بقية الصلوات كالظهر تُقصر ومع ذلك لا يُقدم أذانها على الوقت، فقوله: لا تُقصر، هذا وصف غير مؤثر، وصف طردي، وبالتالي هذا القياس لا يصح؛ لأنه بني على علة محتوية على وصف طردي، فهذا هو سؤال عدم التأثير لبناء القياس على وصف طردي.

---

(١) أخرجه البخاري(٦١٧) ومسلم(١٠٩٢).

أو لثبوت الحكم بدون شرطه كالمبيع بدون الرؤية، فلم يصح بيعه كالطير في الهواء، فإن بيع الطير في الهواء ممنوع وإن رُؤي.

---

* **قوله: أو لثبوت الحكم بدون شرطه كالمبيع بدون الرؤية:** كذلك من أمثلة عدم التأثير أن يأتي المستدل في قياسه بوصف يثبت الحكم بدونه، فوجود ذلك الوصف وعدمه سواء، مثل له بالبيع بدون الرؤية في بيع الغائب، فإن هذا موطن خلاف بين أهل العلم، منهم من يصححه، ومنهم من لا يصححه، بعضهم يقول: يصح بيع الغائب بشرط أن يوصف. وبعضهم يقول: لا يصح بيع الغائب مطلقاً. من رأى أن بيع الغائب لا يصح استدل بهذا القياس فقال: المبيع بدون الرؤية لا يصح بيعه كالطير في الهواء. فهنا الأصل: الطير في الهواء. الفرع: الغائب، العلة: مبيع لم يُر، أو المبيع بدون الرؤية، الحكم: لم يصح بيعه. فقوله هنا: مبيع لم يُر، هذا الوصف غير مؤثر بدلالة أن الحكم وهو عدم الجواز يثبت في الأصل وهو الطير في الهواء ولو كان مشاهداً، فإنك لو شاهدت الطير في الهواء وهو يطير وأنت تراه فوقك هل يجوز بيعه؟ لا يجوز. فقولهم هنا: مبيع بدون الرؤية. وصف غير مؤثر؛ لأن الحكم وهو عدم جواز البيع يثبت في الأصل وهو الطير في الهواء ولو وجد فيه هذا الوصف(عدم الرؤية)، مما يدل على أن هذا الوصف غير مؤثر.

نعم إن أشار بذكر الوصف إلى خلو فرع من المانع، أو اشتماله على شرط الحكم دفعاً للنقض جاز، ولم يكن من هذا الباب.

---

* **قوله: نعم إن أشار بذكر الوصف إلى خلو فرع من المانع...:** في مرات يُذكر الوصف الطردي من أجل الاحتراز فيه عن النقض، فيؤتى بوصف طردي مع وصف مؤثر، ولكن الوصف المؤثر غير مطرد؛ لأن من شروط العلة أن تكون مطردة، كلما وجدت وجد الحكم معها، وكلما انتفت انتفى الحكم، فيأتي المستدل بوصف مؤثر ولكن ذلك الوصف المؤثر غير مطرد، ويأتي معه بوصف طردي من أجل أن يضمهما معاً فيكون القياس مؤثراً طردياً بمجموع الوصفين.

مثال ذلك: اختلف أهل العلم في الاستجمار، وهو مسح مكان الخارج بمناديل، أو أحجار، أو غيرها، بدون الماء، هل يجب فيه أن يكون بعدد أو يكفي مجرد الطهارة ولو بمرة واحدة؟

الجمهور قالوا: لا يجب له عدد ولو حصلت الطهارة بمرة واحدة كفى. وذهب الحنابلة إلى أنه لابد من عدد لحديث: «**من استجمر فليوتر**»[1] وحينئذٍ استدل بعض الحنابلة على هذا بقياس فقالوا: نقيس الاستجمار على رمي الجمار بجامع أن كلاً منهما متعلق بالأحجار، الأصل: رمي الجمار، الفرع: الاستجمار، العلة: حكم متعلق بالأحجار، الحكم: لابد فيه من عدد فنُقض هذا القياس، وقيل لهم: رجم الزاني حكم يتعلق بالأحجار ومع ذلك لا عدد فيه، فحينئذٍ أتينا بوصف طردي وقلنا: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب

---

(١) أخرجه ابن ماجه(٣٣٧) وأحمد(٢/٤٦٣) وابن حبان (١٤١٠) والحاكم(١/٢٦١).

وإن أشار الوصف إلى اختصاص الدليل ببعض صور الحكم جاز، إن لم تكن الفُتيا عامة، وإن عمت لم يجز لعدم وفاء الدليل الخاص بثبوت الحكم العام.

والأبكار. فجملة: يستوي فيه الثيب والأبكار، هذا وصف طردي أتينا به للاحتراز من النقض بمسألة رمي الزاني. قال: نعم، إن أشار بذكر الوصف إلى خلو فرع من المانع أو اشتماله على شرط الحكم دفعاً للنقض جاز ولم يكن من هذا الباب، وهو موطن خلاف بين الأصوليين، منهم من يجيزه ومنهم من لا يجيزه، فمن أجاز قال: هذا وصف سيحصل به الاطراد فحينئذٍ يتحقق شرط من شروط العلة، ومن لم يجزه قال: الوصف الطردي لا يؤثر إذا جاء وحده، فلا يؤثر إذا جاء مع غيره كشهادة الفاسق، لا يُقبل شاهداً وحده، فلا يُقبل شاهداً مع غيره.

* **قوله: وإن أشار الوصف إلى اختصاص الدليل ببعض صور الحكم جاز:** في بعض المرات نأتي بوصف لبيان أن العلة تختص ببعض الصور، فهل هذا يجوز؟ إن كانت الفتيا عامة فإنه حينئذٍ لا يجوز، وإن كانت الفتيا خاصة فإنه يجوز. مثال الفتيا العامة، لو قال له: ما حكم انتقاض الوضوء بمس المرأة؟ إن قال: يجوز؛ لأنه مس عضو مشتهى كمس الذكر. قيل: هذا السؤال عام فحينئذٍ لا يصح أن نأتي بوصف طردي فنعلل، لابد أن يكون السؤال خاصاً لأن كلمة: مشتهى، هنا تدل على التأثر بالشهوة، ولكن لو كان السؤال: هل ينتقض الوضوء بمس المرأة بشهوة؟ حينئذٍ السؤال خاص فجاز من ثم أن يكون السؤال الخاص مبنياً على وصف من هذا القبيل.

الحادي عشر: تركيب القياس من المذهبين، نحو قوله في البالغة: أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمسة عشر، إذ الخصم يمنع تزويجها نفسها لصغرها، لا لأنوثيتها وفي صحة التمسك به خلاف.

---

* **قوله: تركيب القياس من المذهبين:** هذا هو السؤال الحادي عشر من أسئلة القياس، والمراد بسؤال التركيب: أن ينقض قياس المستدل بشيء مركب من مذهب المستدل ومذهب المعترض.

وسؤال التركيب مبني على سؤالين:

السؤال الأول: سؤال المطالبة بجعل الوصف المعلل به وصفاً لا يصح أن يكون علة، ما هو سؤال المطالبة؟ منع كون الوصف علة، فإن سلم له، وإلا انتقل إلى السؤال الثاني.

السؤال الثاني: منع حكم الأصل.

إذن سؤال التركيب مركب من سؤالين: الأول: سؤال المطالبة أو سؤال المعارضة في الأصل، فإن سلم له وإلا انتقل إلى السؤال الثاني وهو: منع حكم الأصل.

مثال ذلك: هل يجوز للمرأة البالغة أن تزوج نفسها، الأئمة الثلاثة على أنها لا تزوج نفسها، وأبو حنيفة يرى أن المرأة البالغة يجوز لها أن تزوج نفسها ولا يُشترط أن يكون هناك ولي، جاء أحد الجمهور وقال: أنا أقيس، فأقول: ابنة ثمانية عشر بالغة بكر فلا تُزوج نفسها كابنة خمسة عشر، فإن ابنة خمسة عشر بالاتفاق أنها لا تزوج نفسها، ولكن عند الجمهور أنها لا تزوج نفسها؛ لأنها أنثى ولابد من إذن الولي، وعند الحنفية يقولون: إن ابنة خمسة عشر لم تبلغ؛ لأن سن البلوغ عند الحنفية ثمانية عشر، وسن البلوغ عند الجمهور خمسة عشر،

....

فجاء واحد من الجمهور وقال: ابنة ثمانية عشر لا تزوج نفسها لأنها أنثى قياساً على ابنة خمسة عشر.

إذن الأصل: ابنة خمسة عشر، الفرع: ابنة ثمانية عشر، الحكم: لا تزوج نفسها لابد من ولي، العلة: أنثى، فيأتي المعترض الحنفي ويقول: أنا أعارضك في العلة، فأقول: ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لا لكونها أنثى، وإنما لكونها صغيرة. فهنا اعترضنا بسؤال المعارضة في الأصل أتينا بعلة غير علة المستدل، فإن سلمت بأن ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لصغرها امتنع قياسك، وإن منعت وقلت: ابنة خمسة عشر لا تزوج نفسها لكونها أنثى، فإنني حينئذٍ أمنع حكم الأصل، وأقول: ابنة خمسة عشر تزوج نفسها.

فمنع حكم الأصل مبني على شيئين، مركب من مذهبين:

المذهب الأول: مذهب الجمهور في أن ابنة خمسة عشر بالغة.

والثاني: مذهب الحنفية بأن البالغة تزوج نفسها بلا حاجة إلى ولي.

هذا المراد بسؤال التركيب.

هل سؤال التركيب سؤال مسموع، أو لا يصح سماعه؟ موطن خلاف بين أهل العلم، ومن منع من سماعه قال: لأنه يعترض بمذهب لا يرى صحته.

الثاني عشر: القول بالموجَب، وهو: تسليم الدليل مع منع المدلول، أو تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف. وهو آخر الأسئلة.

وينقطع المعترف بفساده، والمستدل بتوجهه، إذ بعد تسليم العلة والحكم لا يجوز له النزاع فيهما.

---

* **قوله: القول بالموجَب:** هذا هو السؤال الأخير من أسئلة القياس، والمراد بالموجَب ـ بفتح الجيم: الأثر والنتيجة، أما الموجِب: فهو السبب والعلة.

فخلاصة هذا السؤال أن يقول: أنا أسلم قياسك، فإن قياسك صحيح، وأسلم الحكم الوارد فيه، ولكنه ليس في محل النزاع بيني وبينك.

* **قوله: وهو تسليم الدليل...:** أي تسليم المعترض بصحة الدليل، وبصحة دلالته على الحكم، ولكنه يقول: الحكم ليس في المسألة المتنازع فيها.

مثال ذلك: قال تعالى عن المنافقين أنهم قالوا: ﴿لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨] هل قال الله: كلامكم غير صحيح أو باطل؟ لا. ولكن السؤال: من هو الأعز ومن هو الأذل، فإذاً هنا تسليم بناء على القول بالموجَب، تسليم لصحة الدليل، ولكنه إما أن يُقلب الدليل، وإما أن يُقال: أنه لا يصح أن يستدل به في محل النزاع.

* **قوله: وينقطع المعترف بفساده:** إن كان القول بالموجب فاسداً، فهذا دليل على انقطاع المعترض، ومعنى كلمة: انقطاع، أنه يُعد مخصوماً مغلوباً في المناظرة.

* **قوله: والمستدل بتوجهه:** القول بالموجب إذا توجه انقطع المستدل، فإنه إذا كان متوجهاً وبين المعترض أن هذا الدليل ليس في محل النزاع، فإنه حينئذٍ يعتبر المستدل منقطعاً لا قيمة لبقية كلامه.

* **قوله: إذ بعد تسليم العلة والحكم لا يجوز له النزاع فيهما:** لماذا نعد

ومورده إما النفي نحو قوله في القتل بالمثقل: إن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في القتل. فيقول الحنفي: سلمت، لكن لا يلزم من عدم المانع ثبوت القصاص بل من وجود مقتضيه أيضاً فأنا أنازع فيه.

المعترض منقطعاً إذا فسد قوله بالموجَب؟ لأنه لا يقول بالموجب إلا إذا سلم بالأصل وسلم بالعلة، وسلم بالحكم، فإذا سلم بهذه الأشياء فإنه لا يحق له أن يمنعها بعد ذلك.

* **قولـه: ومورده:** يعني المكان الذي يرد عليه، والقول بالموجب يرد على مكانين: الأول على النفي. والثاني على الإثبات.

* **قولـه: إما النفي نحو قولـه في القتل بالمثقل: إن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في القتل...:** إذا ورد القول بالموجَب على النفي، مثل له بالقتل بالمثقل، القتل بالمثقل الحنفية يقولون: لا يجب القصاص فيه. والجمهور يقولون: يجب القصاص فيه. جاء فقيه يرى مذهب الجمهور، وأستدل بهذا الدليل، فقال: القتل بالمثقل يجب فيه القصاص، لأنه ليس هناك إلا تفاوت في الآلة، فالقتل بالمحدد أي بسكين، وفي القتل بالمثقل أخذ القاتل حجارة كبيرة وألقاها على المقتول، فالتفاوت في آلة القتل لا يمنع القصاص كالتفاوت في طريقة القتل، لو قتله بوضع المحدد في رقبته وجب القصاص، أو في بطنه وجب القصاص، فالتفاوت في القتل لا يمنع القصاص، قال: فكذلك التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، فيقول الحنفي: كلامك هذا كله صحيح وأسلم به، ولكن الحكم الذي توصلت له أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، وأنا أقول: لا يمنع، ولكن لم يوجد أصلاً المقتضي للقصاص، ولم يوجد سبب القصاص، فإن سبب القصاص عندنا هو القتل بالمحدد وهو لم يوجد، فقياسك

وجوابه: ببيان لزوم الحكم في محل النزاع مما ذكر إن أمكن، أو بأن النزاع مقصور بما يعرض له بإقرار أو اشتهار ونحوه.

هذا كله صحيح وسليم، ولكن لا يلزم من عدم المانع أن يثبت الحكم؛ لأنه لا يثبت الحكم إلا إذا وجد السبب لا إذا انتفى المانع، مثال ذلك: من موانع الصلاة وقوع النجاسة على البدن، فلو قدرنا أن إنساناً ليس عليه نجاسة في بدنه وصلى، هل تصح صلاته؟ لا تصح صلاته حتى يوجد المقتضي للصلاة، وتوجد شروط الصلاة. المقتضي: دخول الوقت، لو صلى قبل الوقت لم تصح صلاته، ولو كان ثوبه طاهراً ليس فيه نجاسة، فإن عدم المانع لا يدل على ثبوت الحكم، فكذلك في قياسك عدم المانع لا يدل على ثبوت الحكم، وسبب القصاص عندي هو القتل بالمحدد، وهنا لم يوجد قتل بالمحدد وإن انتفى المانع.

كيف نجيب عن هذا؟ نجيب بأن المسألتين متلازمتان، فإذا ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى، فمتى ثبت أنه انتفى مانع القصاص دل ذلك على ثبوت الحكم، فإن المانع لا يُسمى مانعاً إلا إذا وجد مقتضٍ، فلو لم يكن هناك مقتضٍ، أو لم يكن المقتضي مؤثراً فإنه لا يُسمى المانع مانعاً.

* **قولـه: وجوابه ببيان لزوم الحكم في محل النزاع:** وهو القتل بالمثقل.

* **قولـه: مما ذُكر:** وهو عدم امتناع القصاص بالتفاوت في الآلة فليزم من عدم امتناع القصاص ثبوت القصاص.

* **قولـه: أو بأن النزاع مقصور:** كلمة: مقصور، فيها نظر، ولعلها: مقصود.

* **قولـه: بما يعرض له بإقرار أو اشتهار:** أي تكون المسألة اُشتهر أن المراد بها ليس عدم المانع، وإن كنا نستخدم تعبير عدم المانع، ولكنه معروف عند الفقهاء بأن المراد بذلك وجود المقتضي.

وأما الإثبات نحو الخيل حيوان يُسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل،

فيقول: نعم، زكاة القيمة.

وجوابه: بأن النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة باللام فيُصرف إلى محل النزاع.

وفي إلزام المعترض إبداء مستند القول بالموجب خلاف.

---

* **قولـه: وأما الإثبات:** النوع الثاني من موارد سؤال القول بالموجب: الإثبات. مثال ذلك: مسألة الزكاة في الخيل، الجمهور يقولون: لا زكاة في الخيل المعدة للسباق. والحنفية يقولون: فيها الزكاة كالإبل والبقر والغنم.

* **قولـه: الخيل حيوان يُسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل:** هذا دليل لمذهب الحنفية. الأصل: الإبل، الفرع: الخيل، العلة: حيوان يُسابق عليه. الحكم: تجب فيه الزكاة. فيقول المعترض: أنا أسلم بدليلك هذا، وأسلم قياسك كله، وأقول بموجبه، ولكن هذا الحكم إنما هو في زكاة القيمة والتجارة، وليس في زكاة العين والماشية، والخلاف بيني وبينك في زكاة الماشية، زكاة العين، أما زكاة التجارة فأنا أسلم بها، فحينئذٍ هذا قول بالموجب، سلم له بصحة الدليل، ولكنه قال: بأن هذا الدليل خارج محل النزاع، فإن هذا الدليل في مسألة زكاة التجارة، والخلاف بيني وبينك في زكاة بهيمة الأنعام.

* **قولـه: وجوابه:** كيف يجيب عن القول بالموجَب؟ بأن يثبت بأن هذا الدليل في محل النزاع، فيقول: النزاع بيني وبينك في زكاة العين، وليس في زكاة القيمة، وفي قياسي قلت: الزكاة، فالألف واللام هنا للعهد، والعهد الذي تنازعت أنا وإياك فيه هو زكاة العين، وليس زكاة القيمة، فحينئذٍ يُصرف إلى محل النزاع.

* **قولـه: وفي إلزام المعترض إبداء مستند القول بالموجَب خلاف:** هل يجب

ويرد على القياس منع كونه حجة أو في الحدود والكفارات والمظان كالحنفية.

والأسئلة راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تُسمع.

وذكر بعضهم أنها خمسة وعشرون، ....

على المعترض أن يذكر دليل كون قياس المستدل ليس في محل النزاع، أو يكفي مجرد الدعوى، وعلى المستدل أن يقيم الدليل على خلاف دعواه؟ في ذلك خلاف بينهم. منهم من يقول: يلزم المعترض أن يقيم الدليل على أن قياس المستدل ليس في محل النزاع. ومنهم من يقول: لا يجب عليه ذلك.

* **قولـه: ويرد على القياس منع كونه حجة:** كما هو مذهب الظاهرية، فلما أتيت بالقياس، قال الظاهري: هذا قياس والأقيسة ليست بحجة في الشريعة.

* **قولـه: أو في الحدود** وكذلك يرد سؤال منع كون القياس حجة في الحدود، كما هو مذهب الحنفية، فلما استدل قال: اللائط كالزاني، فيكون حده كحده. قال: هذا قياس في حدود، والأقيسة لا تجري في الحدود عندي.

* **قولـه: والكفارات والمظان:** بعض الفقهاء لا يجري الأقيسة في الكفارات وبعضهم لا يجري الأقيسة في المظان التي هي الأسباب كما هو مذهب الحنفية.

* **قولـه: والأسئلة راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تُسمع:** الأسئلة السابقة كلها يمكن إرجاعها إلى نوعين: سؤال منع وعدم التسليم، وسؤال المعارضة بإيراد شيء يقابل كلام المستدل.

* **قولـه: وذكر بعضهم أنها خمسة وعشرون:** ذكر المؤلف اثني عشر سؤالاً في الأصل، ثم ذكر أربعة أو خمسة، وفي المنع هناك ثلاثة أنواع، وهناك أربعة أنواع جعلها كلها برقم واحد، ولذلك فصل آخرون هذه الأسئلة وأوصلوها إلى خمسة وعشرين، وبعضهم إلى ثمانية وعشرين، وهي تفصيل للأسئلة السابقة.

وترتيبها أولى اتفاقاً، وفي وجوبه خلاف وفي كيفيته أقوال كثيرة. والله أعلم.

* **قوله: وترتيبها أولى اتفاقاً، وفي وجوبه خلاف:** هل يجب ترتيب هذه الأسئلة؟

اختلفوا، منهم من يقول: يجب ترتيبها.

ومنهم من يقول: الأولى الترتيب، ولكن ذلك ليس بواجب.

والخطب في ذلك يسير مع اتفاقهم على وجوب الترتيب في بعض الأسئلة مثلاً الاستفسار اتفقوا على أنه يكون في أول الأسئلة، واتفقوا مثلاً على أن القول بالموجب لابد أن يكون في آخر الأسئلة، ولكن هل يجب الترتيب بين بقية الأسئلة؟

هذا موطن خلاف بينهم.

* **قوله: وفي كيفيته أقوال كثيرة:** أي كيفية هذا الترتيب مختلف فيها، والمؤلف سار على طريقة في هذا الترتيب، وغيره سار على طرق أخرى، وفي الترتيب أقوال.

الاستصحاب:

دليل ذكره المحققون إجماعاً.

وإنما الخلاف في استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، والأكثر ليس بحجة، خلافاً للشافعية وابن شاقلا وابن حامد.

ذكر المؤلف هنا الأدلة التابعة التي ليست أدلة أصلية، وهذه الأدلة كثير منها مختلف فيه، وإن لم يكن جميعها مختلفاً فيه.

* **قوله: الاستصحاب:** الاستصحاب المراد به لغة: طلب الصحبة، والمراد به في الشرع: إبقاء نفي ما كان منفياً، وإبقاء إثبات ما كان مثبتاً.

والاستصحاب ينقسم إلى أقسام متعددة، يمكن جمعها في سبعة أقسام:

القسم الأول: استصحاب النص حتى يرد ناسخ، إذا آتاك دليل من القرآن أو من السنة فالأصل أنه محكم غير منسوخ، فمن ادعى أنه منسوخ قلنا: نستصحب كونه محكماً فلا نقول بالنسخ حتى يأتي دليل يثبت النسخ، وهذا الاستصحاب محل إجماع.

القسم الثاني: استصحاب العموم، بأن يكون هناك لفظ عام، فالأصل أن يكون شاملاً لجميع الأفراد الداخلة تحته، فلو قال إنسان: هذا العام مخصوص بكذا. قيل: هذا التخصيص لا يصح؛ لأن الأصل استصحاب عموم اللفظ العام حتى يرد دليل مخصص له، وهذا أيضاً محل إجماع بين العلماء في الجملة.

القسم الثالث: استصحاب الإباحة الأصلية، فنقول: الأصل في الأشياء أن تكون مباحة، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] ونحوه من النصوص، فإذا وردنا شيء جديد، فإننا نقول. الأصل فيه الإباحة حتى يقوم دليل بإثبات التحريم فيه.

القسم الرابع: استصحاب براءة الذمة، وأن الأصل في الذمم أنها بريئة حتى يأتي دليل يدل على اشتغالها سواءً كان بحقوق الخلق أو بالواجبات التي للخالق؛ فلو قال لنا إنسان: يجب على الناس أن يذهبوا إلى المكان الفلاني. قيل: الأصل عدم الوجوب، والأصل براءة الذمة حتى يأتي دليل بذلك الوجوب.

ولو قال إنسان: بأن فلاناً في ذمته لزيد مائة ريال. قيل: الأصل براءة الذمة حتى يقيم المدعي البينة على ثبوت ذلك الدين. وهذا أيضاً محل اتفاق بين العلماء.

القسم الخامس: استصحاب الوصف، والمراد به أن يكون هناك وصف ثابت في الزمان الأول فنستصحب ثبوت ذلك الوصف في الزمان الثاني، مثال ذلك: هذا البيت كان بالأمس ملكاً لزيد، فجاءنا محمد وقال: هذا البيت انتقل إلى ملكي. فنقول: الوصف الثابت بالأمس أن البيت مملوك لزيد فنثبت ذلك ولا ننقله إلا ببينة.

ومثله أيضاً: من كان محدثاً في الصباح، ثم بعد ذلك شك هل توضأ أو لم يتوضأ، فنقول: الحكم الثابت في الزمان الأول هو الحدث، فلابد من دليل يدل على تغير الوصف فيبقى ما كان على ما كان، وهذا يقع الخلاف فيه من جهتين:

الجهة الأولى: في أصله، هل هو حجة ودليل يُعتمد عليه أو ليس كذلك؟ قال الجمهور: نعم، هو حجة مطلقاً. وقال الحنفية: هو حجة في الدفع، وليس حجة في الإثبات، مثال ذلك: عندك بيت تملكه بالأمس، فادُعِيَ أن هذا البيت

قد انتقل ملكه في اليوم الثاني إلى زيد من الناس، قالوا: هذه الدعوى نستصحب الحكم الأول في دفع الدعوى الجديدة أن البيع انتقل لزيد، ولكن لو ثبت لهذا البيت حقوق جديدة، فإننا لا نثبتها لذلك الشخص بمجرد الاستصحاب لأن استصحاب الوصف يصلح في الدفع، ولكنه لا يصلح في الإثبات.

ونأتي بمثال أوضح من هذا وهو مسألة المفقود: المفقود قبل فقده كان حياً، قال الجمهور: نستصحب هذا الوصف، فنثبت حكم حياته حتى يأتي دليل بالوفاة، ومن ثم يرث ويورث، ولكنه لا يورث حتى يأتي خبر الوفاة، فهم يقولون: بأن هذا المفقود لا يورث ماله ويبقى محفوظاً، وكذلك لو قُدر أن أحد أقربائه مات في هذه المدة فإنه يرثه. هذا على قول الجمهور.

وقال الحنفية: استصحاب الوصف يصلح للدفع فلا يُقسم ماله، ويُحكم بحياته من هذه الجهة، ولكنه لا يصلح للإثبات، فلو قُدر أن أحد قرابته مات في مدة فقده فإن المفقود لا يرث، لأن استصحاب الوصف لا يصلح حجة للإثبات.

والأظهر في ذلك هو قول الجمهور لا قول الحنفية، لأننا إذا أثبتناه حياً في الدفع، فكذلك في الإثبات إذ لا فرق بينهما.

والخلاف الثاني في استصحاب الوصف، أن الوصف قد يقع التنازع في ماهيته، ومن ثم يختلف الحكم فيه، عندنا مثلاً: مسألة من كان متوضئاً في الصباح، وشك في الظهر هل أحدث بعد ذلك أو لم يُحدث؟

قال الجمهور: نستصحب الوصف السابق، ومن ثم له حكم الوضوء فهو متوضئ، ولا يجب عليه الوضوء مرة أخرى.

وقال المالكية: إنا نستصحب وصفاً آخر وهو بقاء الصلاة في ذمته، فلا نزيلها بصلاة مشكوك في وضوئها.

....

مثال آخر: من طلق زوجته، وشك هل الطلاق ثلاثاً أو واحدة؟

قال الجمهور: هي واحدة؛ لأن الأصل المتيقن هو بقاء النكاح فلا نزيله بطلاق مشكوك فيه ونستصحب حكم الأصل.

وقال المالكية: حكم الأصل هو تحريم وطء الأجنبية فحينئذٍ نستصحب هذا الأصل، فلا نزيل الأصل المتيقن وهو تحريم وطء الأجنبية بنكاح مشكوك فيه.

القسم السادس: استصحاب حال الإجماع، أو حكم الإجماع في محل الخلاف، فهم لا يستصحبون ذات الإجماع، وإنما يستصحبون حكمه.

والمراد بذلك أن يقع اتفاق بين العلماء على مسألة من المسائل، ثم تتغير إحدى صفات المسألة فيحصل الخلاف، فهل يجوز لي أن أقول: وقع الاتفاق على الصورة الأولى، واستصحب الإجماع السابق وأحكم بحكمه في محل الخلاف، أو لا يصح ذلك؟

قال الأكثرون: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع ليس بحجة، لأن الخلاف يناقض الإجماع، فكيف نستصحب حكم الإجماع في محل مختلف فيه، والاختلاف يناقض الإجماع.

والقول الثاني: أنه حجة، وهو الأظهر؛ لأننا في الحقيقة لا نستصحب حكم الإجماع، وإنما نستصحب مستند الإجماع؛ لأن الإجماع لابد له من مستند فحينئذٍ إذا استصحبنا حكم الإجماع فنحن إنما نستصحب مستند الإجماع، فهو بمثابة استصحاب النص أو العموم.

وهناك نوعان آخران يُسميان: بالاستصحاب المقلوب، واستصحاب حكم العقل، ولكنها ليست مشهورة في أنواع الاستصحاب.

ونافي الحكم يلزمه الدليل خلافاً لقوم. وقيل: في الشرعيات فقط.

* **قوله: ونافي الحكم يلزمه الدليل:** أي أن نافي الحكم، هل يُطالب بدليل؟ لو نفي حكماً من الأحكام هل يُطالب النافي بدليل أو لا يُطالب بذلك؟ قال طائفة. لا يُطالب النافي، للعجز عن إثبات النفي. وقال آخرون. بأنه يُطالب في العقليات ولكنه لا يُطالب في الشرعيات، كما ورد في الحديث: « **أن البينة على المدعي واليمين على من أنكر** »[1] فلم يُطالب المنكر ببينة.

والصواب: أن النافي لا تُقبل دعواه إلا إذا أتى بدليل، لقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [البقرة: ١١١] فطالبهم بالبينة والبرهان على دعواهم بالنفي بأنه لن يدخل الجنة أحد؛ ولأن كل مثبت يمكنه قلب دعواه وجعلها نفياً، فبدل أن أقول: يجوز. أقول: لا يحرم. وبدل أن أقول: يحرم. أقول: لا يجوز. ونحو ذلك من طرق تحويل الإثبات إلى النفي، فدل ذلك على أن النافي لابد أن يأتي بدليل.

(١) أخرجه البخاري(٢٥١٤) ومسلم(١٧١١).

مسألة: شرع من قبلنا، هل كان نبينا ﷺ متعبداً بشرع من قبله قبل بعثته مطلقاً، أو آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام، أو لم يكن متعبداً بشرع من قبله؟ أقوال. وتعبد بعد بعثته بشرع من قبله فيكون شرعاً لنا، نقله الجماعة واختاره الأكثر.

هل كان نبينا ﷺ متعبداً بشرائع الأنبياء السابقين قبل بعثته؟

هذه المسألة تُذكر ولا يترتب عليها كبير فائدة، فحينئذٍ لا نحتاج إلى تحقيق القول فيها.

* **قوله: شرع من قبلنا:** المراد به شرائع الأنبياء السابقين على نبينا ﷺ وشرع من قبلنا على نوعين:

النوع الأول: ما ورد بطريقهم، ما ورد بالتوراة والإنجيل، هذا ليس شرعاً لنا بالإجماع؛ لأنه غير موثوق في نقلته، ولأن هذه الكتب دخلها التحريف.

النوع الثاني: شرع من قبلنا المنقول في شرعنا في الكتاب أو السنة، فهذا على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما ورد شرعنا بنسخه، فهذا لا يكون شرعاً لنا، مثاله: «**أُحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي**»[1].

النوع الثاني: ما ورد شرعنا بموافقته، فيكون شرعاً لنا، مثاله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣].

النوع الثالث: شرع من قبلنا الوارد في شرعنا الذي لم يرد شرعنا بنسخه ولا بتقريره، وهذا هو موطن الخلاف.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٢٥) ومسلم(٥٢١).

ثم اعتبر القاضي وابن عقيل وغيره ثبوته قطعاً. ولنا قول أو آحاداً. وعن أحمد لم يتعبد وليس بشرع لنا.

والأظهر أنه حجة، فيكون شرعاً لنا، وهذا هو الذي نقله الجماعة، واختاره الأكثر، ولا فرق في ذلك بين أن يكون منقولاً بالتواتر في كتاب أو سنة، وبين أن يكون منقولاً بآحاد في السنة الآحادية.

* **قوله: ثم اعتبر:** يعني: اشترط القاضي وابن عقيل أن يكون قطعياً.

* **قوله: وعن أحمد لم يتعبد وليس بشرع لنا:** القول الثاني بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وهو رواية عن أحمد.

والأظهر: أنه شرع لنا؛ لأنه ثابت في القرآن، والسنة؛ ولأن النبي ﷺ احتج بشرع من قبلنا الوارد في القرآن في مواطن؛ ولذلك لما قال في الناسي: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك**»[1] قرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤] وهذه الآية نازلة في حق موسى عليه السلام، فدل ذلك على أنه يجوز الاحتجاج بشرع من قبلنا.

ومن أمثلته: هل يجوز لنا أن نحتج على جواز المسابقة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ [يوسف: ١٧] أو على جواز الكفالة والضمان بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢] ونحو ذلك من النصوص.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٩٧) ومسلم(٦٨٤).

الاستقراء: دليل لإفادته الظن، ذكره بعض أصحابنا وغيرهم.

* **قولـه: الاستقراء:** المراد بالاستقراء: تتبع جزئيات كثيرة واستخلاص حكم كلي منها، بأن يكون هناك مسائل متشابهة، ثم بعد ذلك نجعل قاعدة كلية من خلال هذه المسائل المتشابهة.

والاستقراء على نوعين:

النوع الأول: استقراء كلي: بحيث يشمل جميع الجزئيات والفروع، هذا استقراء قاطع، يسمونه استقراء مستغرق لجميع الأفراد.

والنوع الثاني: استقراء لأكثر الأفراد، وهذا ظني، وقد حصل الخلاف بينهم فيه، والأظهر أنه يُحتج به.

ومن هنا قال من قال: إن القواعد الفقهية يصح الاستدلال بها؛ لأن القواعد الفقهية إما أن تكون مأخوذة من دليل، وإما أن تكون قواعد استقرائية أُخذت من جملة من الفروع.

ولكن قد يكون الاستقراء، استقراءً ناقصاً، وهناك بعض الفروع المخالفة لهذا الاستقراء؛ لأن الاستقراء على قسمين:

الأول: استقراء تام يشمل جميع الفروع، فهذا قطعي.

الثاني: استقراء ناقص فهذا عندهم ظني، ولكن إذا تبين أن بعض الفروع التي لم يشملها الاستقراء تُخالف الحكم المُستقرأ فإننا نتبين أن هذا الاستقراء ليس صحيحاً.

مسألة: مذهب الصحابي إن لم يخالفه صحابي، فإن انتشر ولم ينكر فسبق في الإجماع.

وإن لم ينتشر فحجة مقدم على القياس في أظهر الروايتين، واختاره أكثر أصحابنا وغيرهم، وقاله مالك والشافعي في القديم وفي الجديد أيضاً.

خلافاً لأبي الخطاب وابن عقيل وأكثر الشافعية

* **قولـه: مذهب الصحابي:** المراد بالصحابي: هو من طالت صحبته للنبي ﷺ فالصحابي الذي يُحتج بقوله فيه اصطلاح مخالف لاصطلاح لفظ الصحابي في باب الرواية، فهناك في باب الرواية نكتفي بمجرد اللُقيا، وهنا نشترط طول الصحبة؛ لأن الاحتجاج بقوله إنما كان لكونه قد لازم النبي ﷺ طويلاً فعرف محل التنزيل، وعرف أسبابه، وهذا لا يكون إلا لمن طالت صحبته.

وقول الصحابي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: قول صحابي لا مخالف لـه وانتشر في الأمة، فهذا إجماع سكوتي، تقدم الكلام عنه في باب الإجماع. وعبر عنه بقوله: إن لم يخالفه صحابي، فإن انتشر ولم ينكر فهذا سبق في مبحث الإجماع.

الثاني: قول صحابي خالفه صحابي آخر، وحينئذٍ لا يكون قوله حجة، خلافاً لقليل من الحنفية؛ لأنه ليس قول بعض الصحابة أولى بالصواب من قول البعض الآخر.

النوع الثالث: قول صحابي لا يوجد لـه مخالف من الصحابة، ولكنه لم ينتشر في الأمة، فحينئذٍ هل يُحتج به أو لا يُحتج به؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه حجة، وهو اختيار أكثر العلماء، ونسب لمالك والشافعي،

مسألة: مذهب الصحابي فيما يخالف القياس توقيف ظاهر الوجوب عند أحمد وأكثر أصحابه، خلافاً لابن عقيل والشافعية.

وعبر عنه المؤلف بقوله: وإن لم ينتشر فحجة مقدم على القياس في أظهر الروايتين واختاره أكثر أصحابنا وغيرهم، وقاله مالك، والشافعي في القديم وفي الجديد أيضاً.

والقول الثاني: بأنه لا يُحتج به.

والأظهر: أن أقوال الصحابة يُحتج بها، لما ورد من النصوص في فضلهم والأمر باتباعهم قال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥] وقال سبحانه: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠] ونحو ذلك من النصوص.

كيف نحكم لقول الصحابي بأنه منتشر أو غير منتشر؟

الجواب: هناك قواعد في الانتشار يُعرف بها، مثل أن يكون ذلك الحكم فيما يحتاج إليه عموم الناس، حينئذٍ يُحكم بالانتشار، أو يكون حكم قضائي صدر في ذلك الوقت، فيُحكم له بالانتشار، أو هو أمر من صحابي إمام أو ولي عام فيكون حينئذٍ له حكم الانتشار.

* **قوله: مذهب الصحابي فيما يخالف القياس:** إذا ورد عن أحد الصحابة قول لا مدخل له في العقول، وهو مخالف للقياس، فحينئذٍ هل يُحكم بأنه مرفوع إلى النبي ﷺ أو يُحكم بأنه موقوف على الصحابي؟ قولان للعلماء.

مسألة: مذهب التابعي ليس بحجة عند الأكثر، وكذا لو خالف القياس في ظاهر كلام أحمد وأصحابنا خلافاً لأبي البركات.

---

* **قوله: مذهب التابعي:** المراد بالتابعي: أصحاب القرن الثاني، أما أصحاب القرن الثالث فهم: تابعو التابعين، فلا يدخلون في هذه المسألة، ولا يدخلون في هذا الخلاف. ومذهب التابعي ليس بحجة، لعدم قيام الدليل على حجيته.

* **قوله: خلافاً لأبي البركات:** أبو البركات ابن تيمية وجد من كلامه بعض الألفاظ التي قد فهم منها بعض الناس أنه يحتج بكلام التابعي، واختلف العلماء في تفسير كلامه، فمنهم من قال: بأنه نقل قولاً، ولكنه لم يختره. ومنهم من قال: أنه يحتج بقول التابعي في التفسير، مثل قول عطاء أو مجاهد أو غيره في تفسير القرآن، وأما قول التابعي في الأحكام فلا يحتج به.

والأظهر: مذهب الجمهور، بأنه لا يُقال: بأن شيئاً دليل شرعي إلا إذا أقيمت الأدلة على حجيته، ولا توجد أدلة دالة على حجية أقوال التابعين.

مسألة: الاستحسان: هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص. وقد أطلق أحمد والشافعي القول به في مواضع.

وقال به الحنفية وأنكره غيرهم وهو الأشهر عن الشافعي حتى قال: (من استحسن فقد شرَّع) ولا يتحقق استحسان مختلف فيه.

---

* **قوله: الاستحسان:** المراد به لغة طلب أحسن الأمور، والاستحسان يُطلق على ثلاث معان:

المعنى الأول: تخصيص القياس. وهو الذي عبر عنه المؤلف بقوله: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل شرعي خاص.

مثال ذلك: المزابنة حرام، ولكن هذا حكم عام، فالقياس أن كل ما كان مماثلاً له فإنه يشمله بالتحريم، ولكن تُرك هذا الحكم في العرايا، فإن العرايا جائزة وليست محرمة مثل بقية أنواع المزابنة. هذا يُقال له استحسان. وهنا تركنا القياس لهذا الدليل الخاص، فهنا عدول لحكم مسألة العرايا عن نظائرها في المزابنة لدليل شرعي خاص، وحينئذٍ يظهر لك أن هناك تقارباً بين الاستحسان والرخصة ومسألة تخصيص العلة.

وهذا المعنى هو الذي أطلق أحمد والشافعي القول به في مواضع وقال به الحنفية، وهذا المعنى من معاني الاستحسان حجة بإجماع أهل العلم، لم يخالف فيه إلا طائفتان:

الطائفة الأولى: الظاهرية، الذين يقولون: لا عبرة بالقياس ولا بالنظائر؛ وحينئذٍ فأثر خلافهم مع الجمهور في هذه المسألة ليس بذاك، لأنهم يسلمون أن المحل الخاص يُعمل فيه بالدليل الخاص، وأن النظائر يُعمل فيها بالحكم العام.

الطائفة الثانية: شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم ومن وافقهم يقولون: لا

....

يمكن أن يخالف النص القياس، فلا يوجد هناك نص مخالف لقياس، ولا قياس مخالف لنص، ومن ثم لا يمكن أن يأتي دليل خاص يخالف ويُخصص القياس.

المعنى الثاني من معاني الاستحسان: ما يستحسنه المجتهد بعقله، وهذا الأظهر أنه لا يجوز العمل به، ولا يصح أن يعول عليه، وهو الذي أنكره غير الحنفية وأنكره الشافعي.

المعنى الثالث من معاني الاستحسان: أن يُقال في تعريف الاستحسان: هو دليل ينقدح في ذهن المجتهد لا يتمكن من التعبير عنه، وهذا يكون عند الإنسان لكثرة اتصاله بالأدلة الشرعية، وكثرة مروره عليها فتأتيه مسألة لا يستحضر دليلها فيقول: هذه عندي أنها محرمة، ولكني لا استحضر الدليل الآن. ولا يستطيع أن يتكلم بالدليل، فهنا أمر انقدح في ذهن المجتهد، ولكنه لا يستطيع التعبير عنه. وهذا المسمى بالإلهام، والجمهور على أنه لا يصح التعويل عليه، ولا يُلتفت إليه، وذهب بعض الحنفية إلى أنه يصح التعويل عليه، والاحتجاج به، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول: يصح التعويل عليه عند التعارض بين الأدلة، ولكنه في غير ذلك لا يصح العمل به.

مسألة: المصلحة، إن شهد الشرع باعتبارها كاقتباس الحكم من معقول دليل شرعي فقياس، أو ببطلانها، كتعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر، كالملك ونحوه فلغو.

---

* **قوله: المصلحة:** الصواب في حقيقة المصالح أنها صفات ذاتية يُجعلها الله للأفعال والأشياء، ويحصل للعقول والشرائع معرفة بها.

المصلحة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مصالح معتبرة، وهي: المصالح التي شهد لها الشرع بالاعتبار سواءً بالنص أو بالقياس.

مثال ذلك: أن الشارع خفف عن المريض بعض الأحكام في عدد من النصوص، هذه مصلحة منصوصة.

مثال آخر: قياس بعض أصحاب الحاجات على المريض أو المسافر في الترخص ببعض الرخص، هذا مصلحة قياسية، كلاهما يُقال لها: مصلحة معتبرة، ومن هنا نعلم أن جعل المؤلف للمصالح المعتبرة منحصرة في القياس لا يصح؛ لأن المصالح المنصوصة أيضاً مصالح معتبرة.

النوع الثاني: مصالح ملغاة.

* **قوله: أو ببطلانها، كتعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر:** وهي التي جاء الشرع بإلغائها، وهي المضادة للنصوص ومثل لها المؤلف بكفارة المجامع في نهار رمضان، لو قدرنا أن إنساناً لا يرتدع بالعتق، ولا يردعه إلا صوم شهرين، فلو جاءنا إنسان وقال: هذا لا نوجب عليه العتق، وإنما نوجب عليه صيام شهرين متتابعين من أجل أن يرتدع عن ذلك الفعل، فإن الإماء عنده كثر، والمماليك عنده كثر، وبالتالي لو قلنا: الكفارة عتق رقبة؛ لجامع في

أو لم يشهد لها ببطلان ولا اعتبار معين، فهي:

إما تحسيني، كصيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها المشعر بما لا يليق بالمروءة بتولي الولي ذلك.

كل يوم وأعتق عن كل يوم رقبة، فهذا نوجب عليه صيام شهرين متتابعين ليرتدع. فنقول: هذه مصلحة ملغاة لأنها مخالفة للنص؛ وفي الحقيقة أن هذا النوع لا يصح أن يُسمى مصلحة، بل هو مفسدة، لأن كل ما ضاد النصوص الشرعية والأحكام الشرعية فإنه يكون مفسدة، لأن الشارع قد ضمن لنا أن الشريعة جالبة للمصالح، دارئة للمفاسد، فكل حكم مخالف للشرع فهو مفسدة وليس مصلحة.

وفي المثال المذكور، لو علم ذلك المُفْتَىَ بأن المُفتِي لم يوجب عليه العتق، مع أن الواجب عليه العتق، فإنه حينئذٍ لا يثق بعد ذلك في قول أحد من المفتين وبالتالي يقدم على الأفعال بخطى عشوائية بدون النظر في الأحكام الشرعية وبدون استفتاء العلماء. ومن هنا يظهر أنه لا يوجد هناك مصلحة ملغاة، وإنما هي ما يتوهم أنه مصلحة، وليس بمصلحة حقيقة.

النوع الثالث: المصالح المرسلة.

* **قوله: أو لم يشهد لها ببطلان ولا اعتبار معين:** المصالح المرسلة، قيل لها مرسلة؛ لأن الشارع لم يشهد لها بالاعتبار ولا بالإبطال، وهذه المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

* **قوله: إما تحسيني:** هذا هو القسم الأول: المصالح التحسينية، والمراد بها الأمور التي تؤدي مراعاتها إلى أحسن المناهج، وأكمل الأمور، وأفضل الأحوال ولا يؤدي فقدها إلى ضيق، ولا حرج. مثال ذلك: النظافة، وتغسيل

أو حاجي، أي في رتبة الحاجة، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفو خيفة فواته.

ولا يصح التمسك بمجرد هذين من غير أصل.

النجاسات ونحوها. ومثل له المؤلف بصيانة المرأة البالغة عن مباشرة عقد النكاح بإيجاب الولي لأن مباشرة المرأة لعقد النكاح يُشعر أن عندها رغبة للرجال، وهذا ينافي أكمل الأمور وأحسن المناهج فهذه مصلحة تحسينية.

هل المصلحة التحسينية حجة؟

نقول: إذا كانت معتبرة فلا شك أنها حجة، ولكن إن كانت مرسلة قال المؤلف: لا يُحتج بها مطلقاً خلافاً لبعض المالكية.

* **قوله: أو حاجي:** هذا هو القسم الثاني: مصالح حاجية، والمراد بالمصالح الحاجية ما يؤدي فقدها إلى ضيق وحرج، ولكنه لا يؤدي إلى فوات حياة، أو إلى فوات نعيم آخرة. فهذه المصالح الحاجية مثل لها المؤلف بمسألة تسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفؤ خيفة فواته، يعني: لو كان عنده مولية صغيرة عمرها عشر سنوات، جاءها كفؤ لا يحسن أن يفوت، فيه جميع الصفات المرغوب فيها يخطب منه تلك البنت، فنقول: حينئذ لو قُدر فوت ذلك الكفؤ أدى ذلك إلى ضيق وحرج، إما بأن لا تتزوج، أو تتزوج من غير كفئها فلذلك من الحاجة التي تحتاج إليها تلك الصغيرة تزويجها من خلال الولي على ذلك الكفؤ.

والمصلحة الحاجية إن كانت معتبرة فلا شك أنها يجوز العمل بها، ويجوز تعليق الأحكام عليها سواءً كان بنص أو كان بقياس من خلال مسلك المناسبة السابق، أما إن كانت مرسلة فالجمهور يقولون: لا يصح التمسك بها خلافاً

أو ضروري، وهو ما عرف التفات الشرع إليه كحفظ الدين بقتل المرتد والداعية، والعقل بحد السكر، والنفس بالقصاص، والنسب والعرض بحد الزنا والقذف والمال بقطع السارق، فليس بحجة، خلافاً لمالك وبعض الشافعية.

لبعض المالكية ولذلك قال المؤلف: ولا يصح التمسك بالمصلحة في هاتين الرتبتين من غير أصل لأن المصلحة لابد أن يكون لها أصل يُشهد لها بالاعتبار، فحينئذٍ يُعمل بالقياس.

* **قوله: أو ضروري:** القسم الثالث: المصالح الضرورية وهو ما يؤدي فقده إلى فوت حياة، أو فوت نعيم الآخرة، أو اضطراب الأحوال وعدم استقرارها، ومثل له المؤلف بالمصالح التي عُهد من الشارع الالتفات إليها، وهي الضرورات الخمس، وأولها حفظ الدين، سواءً من خلال الوسائل العدمية كقتل المرتد مثلاً، أو بالوسائل الإثباتية من خلال الدعوة إلى دين الإسلام، والأمر بالمعروف، والنصيحة، ونحو ذلك.

أو مصلحة النفس - حفظ النفس - ولذلك أوجب الشارع القصاص حفاظاً على هذه الضرورة، وحَرَّمَ الاعتداء على الآخرين.

وكذلك مصلحة العقل، من خلال إيجاب حد المسكر، ومن خلال تحريم المسكرات.

أو ضرورة النسب، فقد حفظ الشرع الأنساب من الاختلاط من خلال إيجاب حد الزنا.

أو ضرورة العرض من خلال إيجاد حد القذف، وبعض العلماء يكتفي بإحداهما عن الأخرى أي النسب والعرض، وبعضهم يجعلهما رتبة واحدة والأولى الفصل بينهما لأن الشارع جاء لكل واحد منهما بعقوبة وحد مستقل.

وضرورة المال، ولذلك أوجب الشارع قطع يد السارق، وحرم الاعتداء على أموال الآخرين.

وهذه هي الضرورات مرتبة: فالدين في أول رتبة، ثم النفس، ثم العقل ثم المال. والجمهور يرون أن هذه الضرورات الثلاث في رتبة واحدة. ثم النفس ثم العرض يجعلونها في آخر المراتب، وبعضهم يقول: هي في مرتبة واحدة مع الثلاثة التي قبلها، وتتبين ثمرة الخلاف في مسألة التعارض بين هذه المصالح، وهناك أيضاً ضرورة أخرى وهي ضرورة الأمن، ولذلك أوجب الشارع حد قطع الطريق حفاظاً على ضرورة الأمن.

يبقى هنا مسألة، هل المصالح المرسلة في رتبة الضروريات حجة، أو ليست بحجة؟ قال بعض العلماء: هي حجة، وقال آخرون: هي ليست بحجة.

وهناك في أصل المسألة قول آخر: وهو أنه لا يوجد مصالح مرسلة، والمصالح قد استكملها الشارع، فما من مصلحة إلا وقد جاءت في الشريعة، فالمصالح كلها معتبرة، ولا يوجد هناك مصالح ملغاة، ولا مصالح مرسلة، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ونحو ذلك من النصوص. وبذلك نكون قد انتهينا من باب الأدلة التبعية.

سؤال: مسألة المصالح بدأ كثير من المفتين يتوسعون فيها، فما التوجيه؟

هنا لابد أن تنظر إلى شيئين:

الشيء الأول: هل هذه المسائل التي يقولون فيها بالمصلحة، هل هيَ في الحقيقة من مسائل المصلحة أو ليست منها؟ بمعنى أنهم قد يظنون أن ذلك هو المصلحة ولا يكون الأمر كذلك، بل تكون مفسدة. وأمثل بمثال ـ ليتضح الأمر ـ

وهو مسألة تارك الصلاة هل يكفر أو لا يكفر؟ قد تقول: المصلحة أن لا نكفره، لنرغب الناس في دين الإسلام، ونرغب الناس في الخير وفعله؛ لكن قد تكون المصلحة في جانب ترغيبهم في الإسلام بالقول: بتكفير تارك الصلاة؛ لأننا لو قلنا: بأنه لا يكفر. لأوجبنا عليه قضاء الصلوات الماضية كلها وقد يكون قد تركها عشرين سنة، ثلاثين سنة، فيكون ذلك منفراً له عن الدخول في باب الصلاة، وفعل الصلوات فيما يأتي، فلا يدخل في باب التوبة، وحينئذٍ تختلف الأنظار فيما هو المصلحة.

الأمر الثاني: أن المسائل قد تُدخل في باب المصلحة وهي ليست من باب المصلحة، وإنما من باب آخر. مثال ذلك، مسألة حلق اللحى خشية من وقوع الإنسان في الأذى والسجن بسبب إعفائها، هذا في الحقيقة ليس من باب المصالح، وإنما هو من باب تعارض الأحكام الشرعية، تعارض عندنا حكمان: الحكم الأول تحريم حلق اللحية، والحكم الثاني: تحريم إلقاء الإنسان بنفسه في هلكة أو في أذى؛ فهنا تعارض عندنا حكمان، ونحن نعلم أنه إذا تعارضت المفاسد، أو تعارض الحكمان دُرئ أعلاهما بارتكاب أدناهما، فهذه قاعدة مبنية على تعارض الأحكام الشرعية، وسيأتي إن شاء الله مبحث التعارض فيما يأتي، وسنذكر بعض القواعد المتعلقة بهذا، فهو ليس من باب المصالح فبناؤها على قضية المصالح فيه نظر.

الشيء الآخر: أن قضية المصالح المذكورة التي يتكلمون فيه، ليس المراد به المصالح المرسلة في هذا الباب، وإنما المراد به المصالح المعتبرة، يريدون به الأخذ بالمصلحة المعتبرة، وليس المراد به المصالح المرسلة.

الاجتهاد:

لغة: بذل الجهد في فعل شاق.

اصطلاحاً: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي.

* **قوله: الاجتهاد:** الاجتهاد منصب شرعي يتمكن به الإنسان من استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة، ومن لم يكن مجتهداً فإنه لا يجوز له أن يستخرج الأحكام من الأدلة، بل الواجب عليه سؤال العلماء، قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

* **قوله: اصطلاحاً: بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي:** أي لا بد في الاجتهاد من بذل الجهد فما لم يكن فيه بذل للجهد، فإنه لا يُقال له اجتهاد، فلو استخرج الإنسان حكماً شرعياً من الدليل دون بذل للجهد فإنه لا يُسمى اجتهاداً شرعياً.

فقوله: في تعرف الحكم الشرعي: لأن ثمرة الاجتهاد هي معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها، وهذا التعريف عليه ملحظٌ وهو: أن من اجتهد وحاول استخراج الحكم فلم يتمكن، فإن ذلك يُسمى على اصطلاح المؤلف اجتهاداً، وإن كان جمهور أهل العلم لا يسمونه اجتهاداً إلا إذا تمكن المجتهد بواسطته من التوصل إلى حكم شرعي.

ولو قال: في تعرف حكم شرعي ـ بالتنكير ـ لكان أولى؛ لأنه يجوز أن يكون المجتهد مجتهداً في مسألة واحدة، وإن لم يكن كذلك في بقية المسائل.

والاجتهاد معنى يُطلق على شيئين:

الأول: أخذ الحكم من الدليل، فهذا يكون في المسائل القطعية، ويكون في المسائل الظنية؛ لأن أخذ الحكم من الدليل يكون في كلتيهما.

وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام، وهي الأصول المتقدمة، وما يعتبر للحكم في الجملة كمية وكيفية.

والثاني من معاني الاجتهاد: قصر الاجتهاد على النظر في المسائل الظنية فقط ولذلك يقولون: عندي مسألة اجتهادية بمعنى أنها ظنية، فنفهم أن كلمة الاجتهاد قد يُراد بها هذا المعنى، وقد يُراد بها هذا المعنى.

* **قوله: وشرط المجتهد:** أي شروط الاجتهاد المعتبر الذي لا يكون المرء مجتهداً إلا إذا توفرت فيه هذه الشروط، بحيث إذا توفرت هذه الشروط في أحد من الناس فإنه يحرم عليه تقليد غيره، ويجوز له أن يجتهد، بل يجب عليه أن يجتهد ولا يجوز له أن يعمل بقول غيره. وهي أربعة شروط:

الشرط الأول:

* **قوله: إحاطته بمدارك الأحكام:** أي معرفته بعلم الأصول، وهي أصول الأدلة، وقواعد الاستنباط التي تقدمت في هذا الكتاب.

* **قوله: وما يعتبر للحكم:** أي ما يُشترط في إثبات الحكم من الشروط المتقدمة التي يذكرها علماء الأصول، فما لم يكن المرء عارفاً بالقواعد الأصولية التي تُستخرج بها الأحكام من الأدلة، فإنه حينئذٍ لم يتوفر فيه شرط من شروط الاجتهاد، فإن من لا يُفرق بين العام والخاص، أو بين المطلق والمقيد، أو لا يعرف شروط النسخ، أو شروط التخصيص، أو نحو ذلك، أو ما يصح الاستدلال به من الأدلة، وما لا يصح فإنه حينئذٍ لا يحق له الاجتهاد، ولا يجوز له، ويكون الاجتهاد في حقه محرماً.

الشرط الثاني: معرفة الأدلة، بتفاصيلها، والمراد بذلك أن يكون عارفاً بالأدلة الواردة في المسألة التي سيجتهد فيها، فيعرف القرآن العظيم، ويعرف سنة النبي ﷺ والإجماع، ونحو ذلك من الأدلة.

فالواجب عليه من الكتاب معرفة ما يتعلق بالأحكام منه. وهي قدر خمسمائة آية بحيث يمكنه استحضارها للاحتجاج بها لا حفظاً.

وكذلك من السنة. هكذا ذكره غير واحد. لكن نقل القيرواني[1] في المستوعب عن الشافعي أنه يُشترط في المجتهد حفظ جميع القرآن. ومال إليه أبو العباس.

---

* **قوله: فالواجب عليه من الكتاب معرفة ما يتعلق بالأحكام منه:** ما هو الواجب عليه في معرفة الكتاب؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

قول يقول: يُشترط أن يكون عارفاً بالآيات التي يُستخرج منها الأحكام وقدرها بعضهم بخمسمائة آية، ولا يُشترط أن يكون عارفاً لجميع الآيات، أو حافظاً لها، بل إنما يُشترط أن يعرف الآيات الواردة في الأحكام، أما الآيات الواردة في القصص، وفي الوعظ، وفي الإقناع، وفي الجدل، وفي نحو ذلك من المسائل فإنهم يقولون: لا يُشترط في المجتهد معرفتها. ويقولون: يكفي أن يكون مستحضراً لها، بحيث إذا جاءت إليه مسألة يتمكن من مراجعتها، ولو لم يكن حافظاً لها.

القول الثاني: ذهب الإمام الشافعي وتبعه طائفة من الأصوليين كشيخ الإسلام ابن تيمية، وصاحب قواطع الأدلة، ونسب إلى أحمد، وإلى غيره أنه يُشترط في المجتهد حفظ جميع القرآن، فمن لم يكن حافظاً لجميع القرآن فإنه لا يحق له الاجتهاد، وهذا القول له قوته.

---

(١) أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن رشيق القيرواني: مؤرخ فقيه، حافظ للحديث، شاعر. توفي سنة ٣٨٠هـ انظر: الأعلام للزركلي(٣/٣٢٥) معجم المؤلفين(٥/١٧٤).

ومعرفة صحة الحديث اجتهاداً كعلمه بصحة مخرجه وعدالة رواته، أو تقليداً كنقله من كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته، والناسخ والمنسوخ منهما.

ومن الإجماع: ما تقدم فيه.

---

* **قوله: ومعرفة صحة الحديث:** كذلك يُشترط في المجتهد أن يعرف السنة النبوية، بحيث يعرف الأحاديث الواردة في الأحكام، ويعرف هل هي صحيحة أو ضعيفة، ومعرفة الصحيح والضعيف من الأحاديث قد يكون باجتهاد من الإنسان فيكون مجتهداً في الحكم على الحديث، ومجتهداً في نفس الوقت في استخراج الأحكام، بأن يعرف صحة الحديث، وعدالة رواته واتصال إسناده، ونحو ذلك من شروط صحة الحديث، أو يكون عارفاً لصحة الأحاديث من خلال تقليد غيره من العلماء سواءً رواه من يشترط على نفسه الصحة، أو صححه بعض الأئمة الذين يوثق بقولهم في مثل ذلك.

ويُشترط في معرفة السنة والكتاب أن يعرف الناسخ والمنسوخ منهما، لئلا يعمل بالمنسوخ ويترك الناسخ.

* **قوله: ومن الإجماع ما تقدم فيه:** كذلك الإجماع، فلابد أن يعرف المجتهد متى يصح الإجماع ومتى لا يصح ونحو ذلك، وبعضهم يجعل هذا شرطاً مستقلاً، فيقول: الشرط الثالث من شروط الاجتهاد معرفة هل المسألة المجتهد فيها محل إجماع بين العلماء، أو هي مسألة خلافية اختلفوا فيها لئلا يجتهد في مسألة قد أُجمع فيها فيخالف الإجماع.

ومن النحو واللغة ما يكفيه فيما يتعلق بالكتاب والسنة من نص وظاهر، ومجمل وحقيقة ومجاز وعام وخاص، ومطلق ومقيد، لا تفاريع الفقه وعلم الكلام.

ولا يُشترط عدالته في اجتهاده، بل في قبوله فتياه وخبره.

* **قوله: ومن النحو واللغة ما يكفيه:** الشرط الرابع: أن يعرف من النحو واللغة ما يجعله يفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، فإن الكتاب والسنة نزلا بلغة العرب، قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] وحينئذٍ فلابد أن يعرف من لغة العرب ما يمكنه من فهم الكتاب والسنة.

* **قوله: لا تفاريع الفقه:** هل يُشترط أن يكون المجتهد عارفاً بالفروع الفقهية؟ نقول: لا يُشترط له ذلك؛ لأن الفروع الفقهية إنما وَلَّدَهَا المجتهدون فهي نتيجة وثمرة للاجتهاد وحينئذٍ لا يصح أن نجعل الثمرة شرطاً فيما هي ثمرة عنه.

* **قوله: وعلم الكلام:** هل يُشترط بالمجتهد في الفروع أن يكون عارفاً بعلم الكلام، أو أن يكون متعمقاً في العقائد؟ قالوا: لا يُشترط ذلك؛ لأن مسائل علم الكلام تؤخذ من الكتاب والسنة بواسطة الاجتهاد، وحينئذٍ فهو نتيجة ولا يصح أن يُجعل شرطاً.

* **قوله: ولا يُشترط عدالته في اجتهاده:** هل يُشترط في المجتهد أن يكون عدلاً؟ نقول: يجوز لغير العدل من الفساق أن يجتهدوا ويعملوا باجتهادهم في أنفسهم، ولكن لا يُقبل قولهم ولا يجوز تقليدهم؛ لأنهم قد توصلوا في المسألة إلى رأي فوجب عملهم باجتهادهم، ولكن لا يقلدون إذا كانوا فساقاً؛ لأن الفاسق لا يُقبل خبره، وإنما يُقبل خبر العدل.

مسألة: يتجزأ الاجتهاد عند الأكثر. وقيل: في باب لا مسألة.

* **قوله: يتجزأ الاجتهاد عند الأكثر:** هل يجوز أن يجتهد الإنسان في مسألة ولكنه لا يجتهد في غيرها، أو يصح أن يكون مجتهداً في باب دون باب؟

هذه المسألة موطن خلاف بين العلماء، طائفة تقول: من كان مجتهداً لابد أن يكون مجتهداً في جميع المسائل، ولكن هذا فيه نظر، فإن الأئمة ما زالوا يفتون في مسائل، ويقولون في أخرى: لا ندري، مما يدل على أنهم لم يجتهدوا فيها، مما يدل على جواز تجزئ الاجتهاد.

وبعض العلماء يقول: يجوز أن يتجزأ الاجتهاد في باب دون باب، فيجتهد في باب الفرائض مثلاً، ولا يجتهد في باب النكاح، ويجتهد في باب المعاملات، ولا يجتهد في أبواب العبادات، وهكذا. وهذا القول أيضاً فيه نظر، فإنه لا زال الأئمة يتوقفون في بعض المسائل في باب، ويفتون في مسائل من ذلك الباب.

وحينئذٍ نعرف أن الصواب هو أنه يجوز للإنسان أن يجتهد في مسألة دون أخرى، ولكن لنحذر فإن بعض الناس يقول: إن بعض العلماء لا يعرفون أبواب الجهاد معرفة تامة، ولذلك لا يفتي في باب الجهاد إلا المجاهدون. فنقول: حينئذٍ هذا الكلام فيه نظر، وليس صحيحاً، فإن المجاهد عامل وليس عالماً، والاجتهاد للعلماء وليس للعاملين بدون تمكن من العلم؛ ولذلك لا يصح أن نقول: للمصلين أن يجتهدوا في أبواب الصلاة، وإنما يجتهد في أبواب الصلاة العلماء.

مسألة: يجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ عقلاً عند الأكثر، خلافاً لأبي الخطاب.

وفي جوازه شرعاً أقوال، ثالثها: يجوز بإذنه، ورابعها: لمن بعد.

---

* **قوله: يجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ عقلاً:** هذه المسألة في الاجتهاد من الصحابة في زمن النبي ﷺ هل هو جائز أو ليس بجائز؟ وهي تنقسم إلى مسألتين:

الأولى: في الجواز العقلي، فقالت طائفة: العقل لا يحيل أن يجتهد الصحابة.

وأبو الخطاب يقول: العقل يحيل ذلك، إذ كيف يجتهدون ويمكن أن ينزل الوحي، ولكن العقل لا يمنع من ذلك حقيقة.

المسألة الثانية: في الجواز الشرعي، هل وردت الشريعة بجواز الاجتهاد من الصحابة في زمن النبوة؟ اختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

القول الأول: بأنه يجوز الاجتهاد في عهد النبوة.

والقول الثاني: بأنه لا يجوز.

والقول الثالث: بأنه يجوز بإذن النبي ﷺ ولا يجوز إذا لم يكن هناك إذن.

القول الرابع: يجوز لمن كان بعيداً عنه ﷺ دون من كان قريباً.

ولنمثل لذلك بأمثلة: معاذ بن جبل لما ذهب إلى اليمن اجتهد[1] قالوا: هذا بعيد، على القول الرابع، فهذه الحالة تجري على الأقوال الثلاثة وترد القول الأول؛ لأن اجتهاد معاذ كان بإذن وهو بعيد فيدل ذلك على بطلان القول الأول.

---

(١) سبق تخريجه ص(٦٤٥) وشاهده قول معاذ: (أجتهد رأيي ولا آلو).

....

كذلك مثلاً: اجتهاد سعد بن معاذ في بني قريظة[1]، هذا اجتهاد من قريب بإذن النبي ﷺ، فيدل ذلك على أن القول الأول، والقول الرابع ليسا بصواب؛ لأنه هنا اجتهاد من قريب، فدل ذلك على عدم رجحان القول الرابع.

وورد أن بعض الصحابة اجتهدوا في عهد النبوة بدون إذن النبي ﷺ فأقرهم كما اجتهد عمرو بن العاص في التيمم وهو جنب[2]، لما خشي من البرد، فاقره النبي ﷺ فدل ذلك على أن الأظهر جواز الاجتهاد من الصحابة في عهد النبوة.

وهذه المسألة يُستفاد منها في مسألة أخرى وهي: هل يجوز الاعتماد على الظن مع القدرة على القطع؟

لو قلنا: إن الصحابة يجتهدون في عهد النبوة فإنه يجوز الاجتهاد، ويجوز العمل بالظن مع القدرة على القطع.

---

(١) أخرجه الترمذي(١٥٨٢) وابن حبان(٤٧٨٤) والحاكم(١٣٤/٢) ولفظ الترمذي: عن جابر أنه قال رمي يوم الأحزاب سعد بن معاذ فقطعوا أكحله أو أبجله فحسمه رسول الله ﷺ بالنار فانتفخت يده فتركه فنزفه الدم فحسمه أخرى فانتفخت يده فلما رأى ذلك قال: اللهم لا تخرج نفسي حتى تقر عيني من بني قريظة فاستمسك عرقه فما قطر قطرة حتى نزلوا على حكم سعد بن معاذ فأرسل إليه فحكم أن يقتل رجالهم ويستحيى نساؤهم يستعين بهن المسلمون فقال رسول الله ﷺ: «أصبت حكم الله فيهم».

(٢) أخرجه أبو داود(٣٣٤) وأحمد(٢٠٣/٤) والحاكم(٢٨٥/١) ولفظ أبي داود: عن عمرو بن العاص قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب» فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً.

مسألة: يجوز اجتهاد النبي عليه السلام في أمر الشرع عقلاً عند الأكثر.

وأما شرعاً: فأكثر أصحابنا على جوازه ووقوعه، خلافاً لأبي حفص العكبري[1] وابن حامد. وجوزه القاضي في موضع، في أمر الحرب فقط.

والحق أن اجتهاده عليه السلام لا يخطئ.

---

* **قوله: يجوز اجتهاد النبي عليه السلام في أمر الشرع:** هل يجوز عقلاً أن يجتهد النبي ﷺ؟ الأكثر يجوزنه عقلاً؛ لأنه لا مانع له من العقل.

* **قوله: وأما شرعاً فأكثر أصحابنا على جوازه:** أي يجوز شرعاً اجتهاده ﷺ وأكثر العلماء على جوازه، وقد وقع منه ذلك الاجتهاد في عدد من المسائل.

إذا قررنا أنه ﷺ يجتهد، فهل يقع الخطأ في اجتهاده؟

اختلف الناس في ذلك على أقوال:

الأول قول يقول: بأنه لا يخطئ، واختاره المؤلف؛ لأن النبي ﷺ معصوم لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

والقول الثاني: بأنه يخطئ، ولكنه لا يقر على الخطأ، بل يُنبه عليه. وهذا القول أظهر لورود عدد من النصوص في مثل ذلك، كما قال سبحانه: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١، ٢] وكما قال سبحانه: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] ولقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] ولقوله جل وعلا: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ ...﴾ [التوبة: ١١٣] ونحو ذلك من النصوص.

---

(١) أبو حفص عمر بن إبراهيم بن عبد الله العكبري: فقيه حنبلي أصولي له اختيارات، توفي سنة ٣٨٧هـ.
انظر: طبقات الحنابلة(٢/١٦٣) الوافي بالوفيات(٢٢/٢٥٣) المقصد الأرشد(٢/٢٩١).

مسألة: الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد، وأن النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد أو لم يجتهد. وقال الجاحظ[1]: لا إثم على المجتهد بخلاف المعاند. وزاد العنبري[2]: كل مجتهد في العقليات مصيب.

---

* **قوله: الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد:** فيها مسألتان:

الأولى: هل المصيب واحد، أو أن كل مجتهد فيها مصيب؟

ذهب جماهير أهل العلم إلى أن المصيب فيها واحد، وأن ما عداه مخطئ، لورود النصوص المتعددة في تخطئة من لم يقل بالحق في مسائل الأصول.

ونُسب إلى العنبري أن كل مجتهد مصيب في الأصول، ولكن هذا لا يصح عن العنبري، لأنه يخالف هذا النقل المنقول عنه، والعنبري كان قاضي البصرة، وهو من العلماء الذين ترجم لهم جماعة من المؤلفين، ومن أوائل من ترجم له صاحب كتاب أخبار القضاة، وذكر أخباراً كثيرة تدل على نزاهته، وعلى أنه إذا بان له الحق في الفروع ترك قوله الذي قضى به وحكم بما تبين له بعد ذلك، فإذا كان يرى أن المصيب في الفروع واحد، فمن باب أولى أن يقول بمثل ذلك في الأصول؛ والذي ورد عن العنبري أنه كان لا يؤثم الذين قاتلوا علي بن أبي طالب ﷺ من الخوارج، ومن البغاة، فقالوا عنه: أنه يصوبهم، وعدم التأثيم ليس مماثلاً للقول بتصويبهم، فقد يقول بأنهم مخطئون، ولكنهم لا يأثمون.

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري، متكلم معتزلي، توفي سنة٢٥٥هـ. من مصنفاته: البيان والتبيين، وكتاب الحيوان.
انظر: تاريخ بغداد(١٢/٢١٢) سير أعلام النبلاء(١١/٥٢٦) البداية والنهاية(١١/١٩).

(٢) عبيد الله بن الحسين بن الحصين العنبري، قاضي البصرة، فقيه محدث، توفي سنة ١٦٨هـ.
انظر: التاريخ الكبير(٥/٣٧٦) أخبار القضاة(٢/٨٨) البداية والنهاية(١٠/١٥١).

....

المسألة الثانية: مسألة المخطئ في الأصول، هل هو آثم أو ليس بآثم؟

ذهب المؤلفون في الأصول إلى أن المخطئ في الأصول آثم، لأنه ترك ما عليه دليل قطعي ويستدلون على ذلك بذم المخطئين الوارد في النصوص الشرعية من ذم أهل البدع ونحو ذلك من النصوص.

والقول الثاني: بأن من بذل وسعه في الأصول، ولم يتوصل إلى الحق فإنه حينئذٍ لا يأثم بمثل ذلك وإن كان مخطئاً. وهذا القول قال به من المؤلفين في الأصول: ابن حزم، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وجماعة من أهل العلم. وهذا القول أظهر، وذلك أن المخطئ في الأصول قد بذل وسعه، والله يقول: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ويقول سبحانه: ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ ﴾ [الأحزاب: ٥] وأما المعاند فلا شك أنه آثم؛ وحينئذٍ تعلم أن هذا القول المنسوب إلى الجاحظ فيه ما فيه، والنص المنقول عن الجاحظ في أصحاب الديانات الأخرى، يقول: أنهم إذا لم يكونوا معاندين فلا إثم عليهم، ويقول: بأن الله لم تقم له حجة على الصغار والنساء والبلهى ومن لم يشتغل بعلم من أصحاب الديانات الأخرى، وفي كلامه نظر، وحينئذٍ نعلم أن ما نقله المؤلف عن الجاحظ ليس موافقاً لمذهبه.

مسألة: هل الأصول هي العقليات؟

هذا قال به طائفة، والصواب: أن أصول الشريعة الذي يُبحث فيها هذا الحكم هي المسائل التي فيها دليل قاطع، بخلاف المسائل الظنية، والظاهر أن هذا هو مراد المؤلف، بدلالة أن المؤلف قابل بين هذا القسم، وبين القسم الثاني الذي هو المسائل الظنية.

مسألة: المسألة الظنية الحق فيها عند الله واحد، وعليه دليل، فمن أصابه فهو مصيب، وإلا فمخطئ مثاب على اجتهاده عند الأكثر.

---

* قوله: **المسألة الظنية:** أي التي ليس فيها دليل قاطع، والمسائل الظنية اختلف العلماء فيها، هل الحق فيها واحد، أو الحق فيها متعدد؟ بمعنى هل المصيب واحد والبقية مخطئون، أم الجميع مصيبون؟ وهل هناك حكم لله قبل اجتهاد المجتهد، أو أن حكم الله تابع لاجتهاد المجتهد؟ فذهب الجماهير إلى أن المصيب واحد، وأن ما عداه فهو مخطئ، واستدلوا على ذلك بعدد من النصوص منها قول النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[1] ونحو ذلك من النصوص، وذهب الأشاعرة إلى أن كل مجتهد مصيب، وأن الحق متعدد وأن حكم الله تابع لاجتهاد المجتهدين.

والأظهر: هو القول الأول، وإن كان طائفة من العلماء يرون أن الخلاف في ذلك لفظي وأنه لا ثمرة له؛ لأنهم جميعاً يوجبون على المرء أن يجتهد، ويجيبون على كل مجتهد أن يعمل باجتهاد نفسه.

يبقى هنا مسألة: المجتهد المخطئ، وهو على نوعين:

النوع الأول: من بذل الأسباب واستفرغ وسعه، فهذا مثاب على الاجتهاد ثواباً واحداً، وإن كنا نسميه مخطئاً، ونرد عليه قوله، ونبين خطأه، ولكنا لا نغلظ عليه ولا نعنف عليه في هذه المسألة؛ لأنه اتقى الله ما استطاع.

والنوع الثاني: من اجتهد ولكنه لم يستفرغ وسعه في المسألة، فهذا يُسمى مجتهد متساهل، والمجتهد المتساهل هو الذي لم يستفرغ وسعه في النظر في المسألة فهذا

---

(١) أخرجه البخاري(٧٣٥٢) ومسلم(١٧١٦).

....

مخطئ، وهو في نفس الوقت آثم على عدم استفراغه للوسع، ومن عُرف بالتساهل في الفتيا فإنه لا يجوز تقليده.

وكل هذا الكلام فيمن توفرت فيه الشروط السابقة في الاجتهاد، أما من لم تتوفر فيه الشروط فهذا لا يُقال له: مجتهد، وبالتالي يحرم عليه دخوله في الاجتهاد.

ومن أمثلة مخالفة المجتهد لما فيه دليل قاطع ،آية صريحة من القرآن خالفها المجتهد، مثال ذلك لما جاء قدامة بن مظعون وظن أن آية المائدة تدل على أن تحريم الخمر مقتصر على من لم يتقِ، وأن المتقين لا تحرم عليهم الخمر، فشربها هو وجماعة معه[1]، هذه مسألة قطعية فيها دليل قاطع، فحينئذٍ حُكم بأنه مخطئ قطعاً، ولكن هل يُقال: بأنه آثم بذلك، أو لا يُقال؟ يُقال حينئذٍ: هو اجتهد، وظن أن ما توصل إليه صواب فمن ثم يُبين له الحكم الشرعي ويوضح له، ولكنه لا يؤثم على الفعل السابق؛ لأنه مبني على اجتهاد، وإن كان هذا الدليل المخالف لقوله قطعياً.

سؤال: هل كل مسائل العقيدة قطعية؟.

الجواب: ليست كل مسائل العقيدة قطعية، بل بعض مسائل العقيدة قطعي وبعضها ليس قطعياً، مثال ذلك مسألة الصفات مسألة قطعية لثبوتها في الكتاب في مواطن عديدة، ولكن مثلاً مسألة هل رأى النبي ﷺ ربه في الدنيا أو لم يره، هذه مسألة ليست قطعية، وإن كانت من مسائل العقائد، وكذلك في الفقه،

---

(١) أخرج النسائي في الكبرى(٣/٢٥٣) والبيهقي في السنن(٨/٣١٥) قصة شرب قدامة الخمر وجلد عمر له.

....

بعض مسائل الفقه قطعية كوجوب الصلاة وتحريم الخمور، وبعضها ظني.

سؤال: كيف نعرف الدليل القطعي؟

الجواب: يُشترط لقطعية الدليل أن يكون الدليل قاطعاً من ثلاثة جهات:

الجهة الأولى: من جهة السند، لابد أن يكون صحيح السند.

الجهة الثانية: من جهة الدلالة، لابد أن يكون صريحاً في دلالته.

الجهة الثالثة: أن يكون حجة قطعاً، فما اُختلف في حجيته كقول الصحابي ونحوه لا يؤدي إلى القطعية.

ويُفرق بين المسائل القطعية والظنية في مسائل، منها: الجزم بخطأ المخالف فإننا نجزم بخطئه في القطعيات دون الظنيات، وكذلك في نقض القضاء، فالقاضي الذي يقضي بخلاف الحق في المسائل الأصولية ننقض حكمه، بخلاف حكمه في المسائل الظنية.

مسألة: تعادل دليلين قطعيين محال اتفاقاً، وكذا ظنيين، فيجتهد ويقف إلى أن يتبينه عند أصحابنا، وأكثر الشافعية.

※ **قوله: تعادل دليلين قطعيين محال اتفاقاً:** المراد بتعادل الدليلين تساويهما من كل وجه بحيث لا يتمكن المرء من الترجيح بينهما، فتعادل الأدلة على وجهين:

الوجه الأول: تعادلها من جهة صدورها من رب العزة والجلالة، وهذا الذي يُسمى مسألة التكافؤ، يعني أن يكون هناك دليلان متساويان من كل وجه، وهذا ممنوع منه اتفاقاً؛ لقوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢].

الوجه الثاني: تعادل الأدلة في نفس المجتهد، بحيث لا يتمكن من الترجيح بينها، وتتساوى عنده من كل وجه، وهذا ممكن وواقع. فماذا يفعل الإنسان حينئذٍ؟

نقول: في حق نفسه يجب عليه أن يقلد غيره أو يحتاط، ولكنه لا يجوز له أن يفتي، وبعض الفقهاء يقول: يختار أي الدليلين شاء، ولكن هذا القول ضعيف ـ وهو الذي اختاره المؤلف هنا ـ لأنه يكون من باب إتباع الهوى، فإذا لم يتمكن من الترجيح وجب عليه أن يقلد غيره، أو يعمل بجانب الاحتياط.

※ **قوله: وكذا ظنيين:** أي لا يجوز تعادل الدليلين الظنيين في نفس الأمر، وإن جاز ذلك بالنسبة للمجتهد لأنه قد يفوته بعض العلم، فيجتهد إن كان هناك مجال للاجتهاد لمعرفة الأرجح منهما، وإذا لم يتمكن من معرفة الأرجح فإنه يقف في الفتوى فلا يُفتي غيره، وأما عمله في نفسه، فإنه يحتاط أو يُقلد.

وقال قوم، وحكي رواية عن أحمد: يجوز تعادلهما، فعليه يُخير في الأخذ بأيهما شاء.

※ **قوله: وقال قوم، وحكي رواية عن أحمد: يجوز تعادلهما:** وأما ما حُكي عن أحمد في جواز التعادل، هذا في نفس المجتهد لا في نفس الأمر، فحينئذٍ فحكاية ذلك عن الإمام أحمد غير صحيحة.

سؤال: ما معنى يقف في الفتيا؟

الجواب: يعني يتوقف في الفتيا فلا يُفتي غيره، فيجتهد ويقف، فيجتهد إن تمكن من الاجتهاد في الترجيح ومعرفة الراجح، وإن لم يتمكن فإنه حينئذٍ يقف إلى أن يتبين الراجح.

مسألة: ليس للمجتهد أن يقول في شيء واحد في وقت واحد قولين متضادين عند عامة العلماء.

ونُقل عن الشافعي أنه ذكر في سبع عشرة مسألة فيها قولان، واُعتذر عنه بأعذار فيها نظر.

---

* **قوله: ليس للمجتهد أن يقول في شيء واحد في وقت واحد قولين متضادين:** هل يجوز للإنسان أن يقول بقولين في وقت واحد في حال واحد؟ لا يجوز له ذلك، لابد أن يكون قد ترجح لديه أحد القولين، فلا يُفتي في مسألة إلا إذا اجتهد فيها وترجح عنده أحد القولين، وإذا لم يترجح عنده أحد القولين فلا يجوز له أن يفتي في المسألة، وهذا موطن اتفاق.

* **قوله: ونُقل عن الشافعي أنه ذكر في سبع عشرة مسألة فيها قولان:** الإمام الشافعي قال في عدد من المسائل فيها قولان، ولدي فيها قولان، فحينئذٍ شنع الحنفية على الشافعية في مذهبهم، وقالوا: إنه لا يجوز للإنسان أن يقول بقولين في وقت واحد، وإمامكم قد قال بقولين في وقت واحد، وبالتالي فمذهبكم مدخول، فيجب عليكم ترك هذا المذهب. فأجاب الشافعية عن ذلك بأجوبة منها: أن في ذلك تنبيهاً لأصحابه للاجتهاد بين هذين القولين.

وبعضهم يقول: إن مراد الإمام الشافعي بذلك إبطال ما عدا هذين من الأقوال، فإذا كانت المسألة فيها مثلاً سبعة أقوال، فقال: فيها قولان، فمعناه أن بقية الأقوال باطلة لا قيمة لها، ويبقى النظر متردداً بين هذين القولين، أو أن الإمام الشافعي أراد أن يجتهد فيها بعد ذلك ورغب أن يكون له فسحة من الوقت ليتمكن فيها من النظر، فقال: فيها قولان، ليتنبه لها بعد ذلك ويُرجح ولكنه لم يسعفه الوقت أو نحو ذلك. وهذه الأعذار قال المؤلف: فيها نظر، ولا

وإذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة في وقتين، فمذهبه آخرهما إن عُلم التاريخ، ....

تصح، والواجب عليه أن لا يقول في المسألة إلا بقول واحد.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى طرق معرفة مذهب الإمام، فإذا أردنا أن نعرف مذهب إمام من الأئمة، فما هو الوسيلة لذلك، وذلك أن الكتب الفقهية مؤلفة لمعرفة أقوال الأئمة وليست مؤلفة للعمل؛ لأن العمل بما في كتب الفقهاء بل إن المجتهد يعمل باجتهاده والمقلد يعمل بفتوى المجتهد في زمانه، ولا يعمل بما في الكتب الفقهية، ولذلك نجد الأئمة يؤلفون في الكتب الفقهية، ويذكرون فيها أقوالاً تخالف اجتهاداتهم وترجيحاتهم، فمثلاً ابن عبد البر المالكي يذكر في كتاب الكافي في الفقه المالكي أقوالاً يرى أنها ضعيفة، فإذا قرأنا في كتاب التمهيد أو الاستذكار أو غيرهما من كتبه وجدنا ترجيحا له خلاف قوله في الكافي.

وكذلك مثلاً ابن قدامة يقول في المغني: إن الضابط في السفر يرجع إلى العرف. بينما في كتبه الفقهية الأخرى ـ العمدة، والمقنع، والكافي ـ يذكر فيها المذهب، وهي أن مسافة السفر هي مسافة يومين، وحينئذٍ نعرف أن هذه الكتب الفقهية ليست مؤلفة من أجل العمل بها، وإنما هي مؤلفة على مذهب إمام من الأئمة السابقين لتكون طرقاً للتعلم، وليست طرقاً للعمل.

إذا تقرر ما سبق فإن إثبات مذاهب الأئمة يكون بعدد من الطرق:

الطريق الأول: نص الإمام، فإذا نص الإمام على مسألة، وقال: الحكم فيها كذا، فيكون ذلك القول هو مذهبه.

* **قوله: وإذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة في وقتين فمذهبه آخرهما إن عُلم التاريخ:** إذا نص الإمام في مسألة على قولين، مرة يقول بالجواز

وإلا فأشبههما بأصوله وقواعد مذهبه، وأقربهما إلى الدليل الشرعي.

وقيل: كلاهما مذهب له. وفيه نظر.

مسألة: مذهب الإنسان ما قاله أو ما جرى مجراه من تنبيه أو غيره، وإلا لم تجز نسبته إليه.

ومرة يقول بالمنع، فأيهما مذهبه؟

ننظر: إذا عرفنا الوقت فمذهبه هو الأخير من الروايتين لأنه قد رجع عن الأول. وبعض العلماء يقول: كلا القولين يكون مذهباً له. وهذا القول ضعيف، بل الصواب: أن يُقال: الأخير هو مذهبه.

* **قوله: وإلا فأشبههما بأصوله وقواعد مذهبه:** فإذا لم نعرف التاريخ بين النصين الواردين عن الإمام ماذا نفعل؟

ننظر أشبه الروايتين بأصول مذهبه، فنقول: هي قوله في هذه المسألة.

الطريق الثاني: مفهوم كلام الإمام، فنقول: مذهب الإمام في هذه المسألة كذا، بناءً على أنه قد ذكر أن حكم تلك المسألة هو كذا، وهذه المسألة موافقة لها سواءً بمفهوم الموافقة، أو بمفهوم المخالفة.

الطريق الثالث: فعل الإمام، فإذا فعل الإمام فعلاً، هل يُقال: إن مذهبه هو الجواز فيها، هذه موطن خلاف بين الأصوليين.

الطريق الرابع من طرق إثبات مذهب الإمام: القياس على ما نص الإمام على علته، فإذا قال الإمام: الحكم في هذه المسألة كذا لعلة كذا. فوجدنا مسألة أخرى فيها تلك العلة، فنقول: قوله في المسألة الجديدة، مثل قوله في تلك المسألة لاشتراكهما في العلة.

الطريق الخامس: إذا نص على مسألة ولم يذكر لها علة، وقال: الحكم في

ولنا وجهان في جواز نسبته إليه من جهة القياس، أو فعله أو المفهوم.

مسألة كذا هو الوجوب، ثم وجدنا مسألة مماثلة لها، والإمام لم يذكر العلة فحينئذٍ هل يجوز لنا أن نثبت أن مذهب الإمام في المسألة الجديدة مماثل لقوله في تلك المسألة أو لا؟ وهذه والتي قبلها تُسمى التخريج.

إذن المراد بكلمة التخريج: القياس على مذاهب الأئمة لإثبات أقوال لهم في المسائل الحادثة بعدهم.

* **قوله: ولنا وجهان في جواز نسبته إليه من جهة القياس، أو فعله أو المفهوم:** اختلف العلماء في القياس على ما لم ينص الإمام على علته على قولين مشهورين عند الأصوليين.

مسألة: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره اتفاقاً، للتسلسل.

* **قوله: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره اتفاقاً:** المراد بالحكم هنا قضاء القاضي، فإذا قضى القاضي في مسألة اجتهادية ظنية، فإنه حينئذٍ يُمضى حكمه، ولا يُنقض بعد ذلك، سواءً من نفس القاضي بحيث لو تغير اجتهاد القاضي فإنه لا ينقض اجتهاده السابق، أو من غيره كما لو فُسخ القاضي أو مات وجاء قاض آخر فإنه لا ينقض أحكام القضاة الاجتهادية التي سبقته من القضاة السابقين. لماذا؟

قال المؤلف: للتسلسل: يعني: أنا قد أفسخ حكم الذي قبلي، والذي بعدي يفسخ حكمي ويعيدها على حكم الأول، وهكذا.

مثال ذلك: لو حكم قاض بأن الخلع طلاق، وفُرق بين رجل وامرأته بناء على ذلك، لأنه سبق أن طلقها طلقتين قبل ذلك ثم خلعها، ثم بعد ذلك اصطلحا، هل يجوز له أن ينكحها بعقد جديد أو لا بد أن يكون ذلك بعد زوج جديد؟ موطن خلاف بين العلماء مبني على مسألة هل الخلع طلاق أو ليس بطلاق، فلوحكم القاضي بأن الخلع ليس بطلاق، وراجعها ثم بعد ذلك تغير اجتهاد القاضي، فهل له أن يفسخ الحكم السابق؟

نقول: لا يفسخ قضاءه السابق، لأن الحكم السابق استقر. وكذلك لو أتى قاضٍ بعده وكان يرى رأياً مخالفاً له، فإنه لا ينقض الحكم الأول.

مسألة: وحكمه بخلاف اجتهاده باطل ولو قلد غيره، ذكره الآمدي اتفاقاً. وفي إرشاد ابن أبي موسى: لا.

* **قوله: وحكمه بخلاف اجتهاده باطل:** يعني لو حكم القاضي بخلاف اجتهاده، كما لو اجتهد وتوصل إلى أن الخلع طلاق، فترك اجتهاد نفسه، وقال: الخلع ليس بطلاق. فإن حكمه باطل لا قيمة له؛ لأن الشارع قد أمره أن يحكم باجتهاده قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[النساء: ١٠٥] والنصوص قد جاءت بأن الحكم يكون بوفق الاجتهاد كما في قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب»[1] فحينئذٍ لا يجوز له أن يقلد غيره، فمن ثم إذا اجتهد في مسألة وجب عليه أن يقضي بحسب اجتهاده، ولا يجوز له أن يقضي باجتهاد غيره.

وهكذا المُفتون، لا يفتي المفتي بقول غيره، وإنما لابد أن يفتي باجتهاد نفسه، فمثلاً لا يقول: يجوز لأن الإمام أحمد يقول كذا؛ بل لابد أن يجتهد هو، ويفتي بوفق اجتهاده.

(١) أخرجه البخاري(٧٣٥٢) ومسلم(١٧١٦).

مسألة: إذا نكح مقلد بفتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاد مقلده، لم تحرم عند أبي الخطاب والمقدسي، خلافاً لقوم.

* **قوله: إذا نكح مقلد بفتوى مجتهد:** تقدم أن القاضي إذا حكم في مسألة باجتهاد، ثم تغير اجتهاده، فإن المحكوم عليه يعمل بالحكم السابق، ولا يعمل بالاجتهاد الجديد.

لكن لو اجتهد إنسان في نفسه، فعمل باجتهاده، ثم تغير اجتهاده، قالوا: يجب عليه أن يعمل باجتهاده الجديد.

مثال ذلك: أن يرى المجتهد المخالع أن الخلع ليس طلاقاً فراجع المرأة بعقد جديد، ثم بعد ذلك تغير اجتهاده، وأصبح يرى أن الخلع طلاق، فحينئذٍ نقول: يجب عليه أن يعمل باجتهاد نفسه الجديد، فيجب عليه أن يُفارق المرأة، هذا إذا اجتهد بنفسه.

ولكن إذا كان هناك مقلد وذهب إلى عالم مجتهد، فسأله قال: أنا خلعت امرأتي بعد طلقتين. فقال العالم: الخلع ليس بطلاق، يجوز لك نكاحها. ثم بعد ذلك تغير اجتهاد هذا المجتهد، وأصبح يرى أن الخلع طلاق، فهل نقول للعامي فارق زوجتك؟

بعض العلماء يقول: نلحقه بالقاضي ففتوى المجتهد كحكم القاضي، وهذا هو رأي أبي الخطاب والمقدسي، وبعض العلماء قالوا: نلحقها بمسألة اجتهاد الإنسان في نفسه، ومن ثم يجب عليه العمل بالاجتهاد الجديد، ويفارق زوجته.

والأظهر أن فتوى المجتهد مماثلة لحكم القاضي، وبالتالي يجوز للمستفتي أن يبقى على الاجتهاد القديم.

مسألة: إذا حدثت مسألة لا قول فيها، فللمجتهد الاجتهاد فيها، والفتوى والحكم.

وهل هذا أفضل أم التوقف، أم توقفه في الأصول؟ فيه أوجه لنا.

وبعضهم ذكر الخلاف في الجواز.

* **قوله: إذا حدثت مسألة لا قول فيها، فللمجتهد الاجتهاد فيها:** هذه المسألة في النوازل الجديدة التي لم يتكلم فيها أهل العصور المتقدمة، هل الأولى بالمجتهد أن يجتهد فيها ويحاول استخراج الحكم فيها، أو الأولى به أن لا يجتهد؟

قال المؤلف: للمجتهد الاجتهاد فيها والفتوى والحكم؛ لأن النصوص قد أمرته بالاجتهاد، قال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وقال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣] ونحو ذلك من النصوص، فحينئذٍ يجوز له أن يجتهد.

* **قوله: وهل هذا أفضل أم التوقف، أم توقفه في الأصول:** ثلاثة أقوال:

القول الأول يقول: الأفضل التوقف.

والثاني يقول: الأفضل الاجتهاد.

الثالث يقول: الأفضل التوقف في القضايا الأصولية، والاجتهاد في القضايا الفرعية.

* **قوله: فيه أوجه لنا:** المراد بالأوجه أقوال الأصحاب.

* **قوله: وبعضهم ذكر الخلاف في الجواز:** أي ذكر بعض العلماء أن الخلاف السابق ليس في الأفضلية، وإنما جعل الخلاف السابق في الجواز من عدمه، فقال: هناك ثلاثة أقوال:

الأول: قول بالجواز.

ويؤيد المنع ما قاله إمامنا: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام.

الثاني: قول بعدم الجواز.

الثالث: قول بالتفريق بين الأصول وغيرها.

* **قوله: ويؤيد المنع ما قاله إمامنا:** يعني ما قاله الإمام أحمد.

والأظهر أن الاجتهاد للقادر على الاجتهاد هو الأولى والأحسن والأفضل؛ لأن في ذلك بياناً لحكم الشريعة، وجعلاً للناس يسلكون أحكام الشريعة في سائر أمورهم، وفي ذلك تدريباً على منصب الاجتهاد، وقد كان أصحاب النبي ﷺ يجتهدون في النوازل الحادثة، وخير الهدي هدي رسول الله ﷺ وصحابته، وفي ذلك تحريك للعقول، واشتغال بفهم الكتاب والسنة، ومحاولة لتنزيل المسائل على ما ورد في النصوص الشرعية.

سؤال: هل يُقال بوجوب الاجتهاد عند الحاجة في النوازل؟.

الجواب: هو فيما يحتاج إليه في نفسه يجب عليه أن يجتهد، ولكن فيما يتعلق بغيره، إن كان هناك مفتٍ آخر فإنه حينئذٍ لا يلزمه الجواب، ويجوز له رد المسألة إلى غيره، ولكن إن لم يكن هناك إلا هو تعين عليه الاجتهاد في النوازل.

التقليد:

لغة: جعل الشيء في العنق.

وشرعاً: قبول قول الغير من غير حجة.

---

* **قوله: التقليد:** لما ذكر المؤلف أحكام الاجتهاد، ومن يجوز له أن يجتهد، ويجب عليه، ذكر ما يقابل الاجتهاد وهو التقليد.

* **قوله: لغة جعل الشيء في العنق:** بين أن المراد بالتقليد في اللغة هو وضع شيء في العنق ومنه قيل للقلادة قلادة لأنها توضع في العنق، ومن هنا قيل لتولية بعض الناس بعض الولايات: تقليداً؛ لأنه كأنه يضع هذه الأعمال في ذممهم وأعناقهم.

* **قوله: وشرعاً:** أي أن المراد بالتقليد في الشرع حسب رأي المؤلف وأكثر الأصوليين هو: قبول قول الغير من غير حجة.

* **قوله: قبول:** يخرج به المتابعة التي تكون مع معرفة الدليل، مثال ذلك لو كان الإمام الشافعي يرى الجواز في مسألة فاجتهد أحد المجتهدين المعاصرين فرأى الجواز موافقة للشافعي، فإن قوله بالجواز وإن كان متابعة للشافعي لكنه ليس تقليداً مجرداً وإنما بعد نظر في الدليل فلا يعد تقليداً.

* **قوله: قول الغير:** المراد بالغير أهل الاجتهاد لأنه لا يجوز للإنسان أن يقلد إلا المجتهدين، وفي التخصيص بالقول نظر لأنه قد يأخذ مذهب الغير من فعله كما تقدم، ولذلك قال بعض الناس في تعريف التقليد: هو التزام مذهب مجتهد. ويعني بقوله: التزام، الالتزام القلبي كما في مسائل العقائد والعمل بأقواله. وبقوله: مذهب، ليشمل جميع الطرق التي يعرف بها مذهب المجتهد.

* **قوله: من غير حجة:** لإخراج ما يكون حجة بذاته كإتباع قول النبي ﷺ

مسألة: يجوز التقليد في الفروع عند الأكثر، خلافاً لبعض القدرية.

والعمل بقول أهل الإجماع فإنه ليس من التقليد في شيء، فلو وُجِدَ إنسان يقول بقول ويستدل بإجماع العلماء في عصر من العصور فإن ذلك لا يعد تقليداً لأن قول أهل الإجماع يعد حجة في نفسه، ولذلك قال بعضهم إن الأولى أن يقال: من غير أن يكون حجة، لإخراج قول النبي وإخراج متابعة أهل الإجماع.

* **قوله: يجوز التقليد في الفروع:** المراد بالفروع المسائل التي أدلتها ظنية وليست أدلتها قاطعة، وأكثر أهل الإسلام يرون أن التقليد في الفروع جائز بأن يعمل العوام بأقوال المجتهدين في فروع المسائل التي أدلتها ظنية.

* **قوله: خلافاً لبعض القدرية:** المراد بالقدرية المعتزلة، وقد ذكر أن هذا القول هو اختيار ابن حزم والشوكاني أنه لا يجوز التقليد في الفروع؛ وإذا تأمل الإنسان في أقوال هؤلاء وجد أنهم لا يخالفون في التقليد في الفروع لأنهم يقولون: الواجب على العامي أن يسأل المجتهد عن دليل المسألة أو يسأله هل ما أفْتَى به هو حكم الله؟ فإن قال المجتهد: هو حكم الله؛ قالوا: فإنه يكفي ذلك، وهذا عند الجمهور لا يخرج عن حقيقة التقليد ولذلك فإن الخلاف بين ابن حزم والشوكاني، وبين الجمهور، إنما هو في مسألة: هل يطالب العامي بسؤال المجتهد هل فتواه مبنية على دليل، وهل يلزمه أن يسأله عن فتواه هل هي موافقة للشرع أو لا يجب على العامي ذلك؟

فالجمهور يقولون: لا يجب على العامي ذلك لأنه لا يعرف الدليل ولا يعرف وجه الدلالة، ولا يعرف صحة الدليل، ولا يعرف هل الدليل منسوخ أم غير منسوخ؛ بينما ابن حزم والشوكاني وبعض المعتزلة يوجبون ذلك.

مسألة: لا تقليد فيما علم كونه من الدين ضرورة، كالأركان الخمسة ونحوها لاشتراك الكل فيه.

والأظهر هو قول الجمهور، بجواز التقليد في الفروع وأدلة ذلك متظاهرة، منها قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وقول النبي ﷺ: «**ألا سألوا إذ لم يعلموا فإن شفاء العي السؤال**»[١] وما ورد في حديث زيد بن خالد وأبي هريرة في حديث الزاني: قال: (**وإني قد سألت أهل العلم فقال ما على ابني هو كذا**)[٢] فأقره النبي ﷺ على ذلك.

* **قوله: لا تقليد:** سيذكر المؤلف هنا الأمور التي لا يجوز التقليد فيها وهي:

الأمر الأول:

* **قوله: فيما علم كونه من الدين ضرورة:** مثل وجوب الصلاة ووجوب الحج ونحو ذلك مما يضطر الإنسان إلى معرفته واستدلوا على ذلك بأن الجميع يشتركون في طرق تحصيلها وإذا كانوا يحصِّلون هذه الأحكام ويعرفونها بأدلتها فحينئذ لا يجوز لهم التقليد فيها، لأنه إذا أمكن الأصل - وهو العمل بالدليل - فإنه لا ينتقل إلى البدل - وهو التقليد -، لكن يستثنى من هذا من لا يعلم بعض هذه الأحكام مثل من نشأ في جزيرة نائية، أو نحوه فإنه قد لا يعلم حتى وجوب الصلاة، فإذا جاءه واحد فأخبره فقلده فحينئذ يكون هذا من التقليد، لأن كون المسألة مما يعلم من دين الإسلام بالضرورة أمر نسبي يختلف من شخص إلى آخر.

---

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٦) الدارقطني (١/١٨٩) والبيهقي (١/٢٢٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٩٥) ومسلم (١٦٩٧).

ولا في الأحكام الأصولية الكلية، كمعرفة الله تعالى ووحدانيته وصحة الرسالة ونحوها.

الأمر الثاني:

* **قوله: ولا في الأحكام الأصولية الكلية:** الغالب في كلمة الأحكام الأصولية أنها تطلق على معنيين:

الأول: ما دليله قطعي والمسائل التي أدلتها قطعية قد يخفى الدليل القطعي عن العامي فبالتالي يجوز له أن يقلد فيه، مثال ذلك: في مسألة الفرائض لو اجتمع بنت وبنت ابن فإن البنت لها النصف وبنت الابن لها السدس وقد ورد إجماع الصحابة على ذلك إجماعاً قطعياً فإن هذه مسألة قطعية، لكن عوام الناس لا يعرفون هذا الحكم فبالتالي هم يقلدون فيها مع أن هذه المسألة دليلها قطعي.

الثاني: قد يراد بهذا اللفظ مسائل العقائد فيقولون: إن الجمهور على أن مسائل العقائد لا تقليد فيها، وذلك لأن مسائل العقائد المطلوب فيها الجزم واليقين والتقليد لا يحصل به الجزم واليقين فلا بد من النظر فيها، وهذا القول لما كان منسوباً للأشعري، ويقول به الأشعرية نسبوه إلى الجمهور وبدئوا يشنعون على من خالفهم فيه، ونسبوا إلى الأشعري أنه يقول: من كان إيمانه وإسلامه عن تقليد فإنه لا يصح إسلامه؛ وأصحابه وقفوا من مثل هذه المقولة مواقف متعددة، فمنهم من لم يصحح النسبة للأشعري ومنهم من صححها والتزم وقال بهذا القول، ومنهم من صحح النسبة وخطأ الأشعري في تلك المقالة لأن أكثر المسلمين من العوام إنما يأخذون إسلامهم وإيمانهم تقليداً لآبائهم ونحوه.

* **قوله: كمعرفة الله تعالى ووحدانيته وصحة الرسالة ونحوها:** أي الأصول

....

الثلاثة لدين الإسلام وهي معرفة الله، وصحة الرسالة، ومعرفة دين الإسلام، يقولون: هذه أمور لا يجوز التقليد فيها لما ورد من نصوص قرآنية في ذم المقلدة، ولما ورد في الحديث أن النبي ﷺ «**بين أن المقبور في قبره يسأل من ربك وما دينك ومن نبيك**»[1] قالوا: فالمنافق يقول سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته، فقال هذه المقالة تقليداً ومع ذلك لم ينجه من عقوبة القبر فدل ذلك على تحريم التقليد في هذه الأصول الثلاثة.

والقول الآخر: وهو المنسوب إلى السلف، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمه وجماعات، وهو الذي يصح نسبته إلى الإمام أحمد بأن التقليد في مسائل العقائد للعاجز عن تحصيلها بطريق العلم جائز، وإيمانه صحيح، وإسلامه معتبر ويستدلون على ذلك بما تواتر أن النبي ﷺ كان يقبل إسلام أهل زمانه بدون أن يسألهم هل نظروا أم لم ينظروا، بل ثبت في عدد من الوقائع أنهم أسلموا تقليداً لغيرهم، ففي حديث أسيد بن الحضير ومن معه، قالوا لقومهم: (لا نخاطبكم حتى تدخلوا في ما دخلنا فيه فأسلموا كلهم)[2]. والطفيل بن عمرو لما رجع إلى قومه قال: (لا أخاطبكم حتى تدخلوا في دين الإسلام)[3] فأسلموا بناءاً على قوله تقليداً له فصحح النبي ﷺ إسلامهم ولم ينكر عليهم.

قالوا: وما ورد من الآيات في ذم التقليد إنما ورد في ذم من قلد في باطل كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ**﴾

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٧٥٣) وأحمد(٤/٢٨٧) والحاكم(١/٩٣).

(٢) خبر إسلام أسيد بن الحضير وسعد بن معاذ وقومهما أخرجه ابن هشام في السيرة (٢/٨٨-٩٠).

(٣) انظر قصة إسلام الطفيل ﷺ ودعوته قومه في سير أعلام النبلاء(١/٣٤٤).

قال القرافي: ولا في أصول الفقه.

مسألة: إذا أدى اجتهاد المجتهد إلى حكم لم يجز له التقليد إجماعاً.

وإن لم يجتهد فلا يجوز له أيضاً مطلقاً، خلافاً لقوم.

[البقرة: ١٧٠] قالوا هذه الآية وأمثالها إنما نزلت في المقلد في الأمور الباطلة. وأما حديث سؤال القبر، قالوا: إن المؤمن يقول: ربي الله، وديني الإسلام، ونبي محمد، فلا يسأل بعد ذلك هل أخذه تقليداً أو اجتهاداً، ويسلم بذلك من العقاب ويستحق النعيم، بينما الذي يعذب هو المنافق والمرتاب فدل ذلك على أن من لم يكن منافقاً أو مرتاباً في هذه الأصول فإنه لا يعذب ولو أخذها بطريق التقليد.

المسألة الثالثة: مسألة التقليد في أصول الفقه.

* **قوله: قال القرافي: ولا في أصول الفقه:** اختار القرافي وجماعة أن مسائل أصول الفقه لا يجوز التقليد فيها قالوا: إما لأنها قطعية، وإما لأن الذي يحتاج إليها هم المجتهدون، والمجتهدون يجب عليهم الاجتهاد في مسائل الأصول، والأظهر أن مسائل أصول الفقه يجوز التقليد فيها أيضاً لأن الإنسان قد يكون مجتهداً في الفروع لكنه لا يكون مجتهداً في الأصول، ولذلك يذكرون من ضمن أنواع المجتهدين: أصحاب الترجيح في المذهب، وهم الذين يوافقون إمامهم في أصوله، ولا يخرجون عن أصول مذهبه، لكنهم في الفروع الفقهية قد يرجحون بين الأقوال، وقد يختارون قولاً آخر خارجاً عن المذهب إذا كانوا من أصحاب الوجوه، فدل ذلك على أن التقليد في الأصول جائز، وأنه لا حرج على الإنسان فيه إذا لم يكن قادراً على تحصيل الاجتهاد فيه.

* **قوله: إذا أدى اجتهاد المجتهد إلى حكم لم يجز له التقليد إجماعاً:** هل المجتهد يجوز له أن يقلد غيره؟.

وقيل: يجوز في ضيق الوقت.

إذا اجتهد المجهد في المسألة، فإنهم اتفقوا على أنه لا يجوز له أن يقلد غيره لأنه إذا اجتهد في المسألة فإن الغالب على ظنه أن ما توصل إليه هو حكم الله وهو شرع الله فحينئذ لا يجوز له أن يترك غالب ظنه من أجل اجتهادات غيره لقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [الأعراف: ٣].

* **قوله: وإن لم يجتهد فلا يجوز له أيضاً مطلقاً، خلافاً لقوم:** أما إذا كان المجتهد لم يجتهد بعد وعنده قدرة على الاجتهاد لكنه لم يجتهد في المسألة بعد، فهل يجوز له أن يقلد؟ هذه المسألة موطن خلاف؛ فالجمهور يقولون: لا يجوز له أن يقلد مطلقاً لأنه مادام قادراً على الاجتهاد وجب عليه، لأن التقليد موطن ضرورة فلا يصار إليه مع إمكان الاجتهاد، ويستدلون عليه بأن الأصل هو اتباع النصوص الشرعية، وجواز التقليد رخصة للعوام لقوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وهذا المجتهد ممن لديه القدرة على العلم من خلال اجتهاده وبالتالي لا يجوز له التقليد.

وقال طائفة: يجوز له لأنه لم يجتهد بعد والله يقول: ﴿إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ وهو لم يعلم بعد.

لكن قوله هنا: ﴿إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ يعني إن كنتم لا تعلمون حقيقة، أو لم يكن لديكم قدرة على تحصيل العلم.

* **قوله: وقيل يجوز في ضيق الوقت:** أي أن هناك قولاً ثالثاً بأنه يجوز تقليد المجتهد لغيره إن كان الوقت ضيقاً، والمسألة يحتاج إليها، وهذا هو رأي شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقيل: ليعمل لا ليفتي.

وقيل: لمن هو أعلم منه.

وقيل: من الصحابة.

---

* قوله: وقيل: ليعمل لا ليفتي: وقال آخرون: يجوز للمجتهد أن يقلد فيما يعمله في نفسه لكن إذا أراد أن يفتي غيره فلا يفتي إلا إذا اجتهد وحصل الحكم باجتهاده فيفتي بحسب اجتهاده.

* قوله: وقيل: لمن هو أعلم منه: وهناك قول خامس بأنه يجوز للمجتهد أن يقلد من هو أعلم منه لكن لا يجوز له أن يقلد من كان مساوياً له أو أقل رتبة منه.

* قوله: وقيل: من الصحابة: وقال آخرون: بأنه يجوز تقليد الصحابة. وفرق بين هذا القول وبين القول القائل بحجية قول الصحابي، فهناك يجعلون قول الصحابي دليلاً من أدلة الشرع، لكن هنا يجعلون قول الصحابي من جنس أقوال المجتهدين الذين يقلدهم العامي، ولا يقلدهم المجتهد.

والأظهر هو القول الأول: بأنه لا يجوز التقليد للمجتهد، والقادر على الاجتهاد؛ لأنه قادر على الأصل، وهو إعمال النصوص، فلا يجوز له الذهاب إلى البدل، وهو التقليد لأنه إذا أمكن الأصل لم يجز البدل.

مسألة: للعامي أن يقلد من علم أو ظن أهليته للاجتهاد بطريق ما، دون من عرفه بالجهل، اتفاقاً فيهما. أما من جهل حاله فلا يقلده أيضاً خلافاً لقوم.

---

* قوله: مسألة: هذه المسألة في مَنْ الذي يجوز تقليده؟

الناس على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: أهل الاجتهاد، وهؤلاء يجوز تقليدهم اتفاقاً لقوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٧] فاشترط في السؤال أن يكون المسؤول من أهل الذكر.

الصنف الثاني: الجاهل، والجاهل لا يجوز تقليده، ولا يجوز العمل بأقواله لأن الله يقول: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٧] وهذا ليس من أهل الذكر بل هو من السائلين وليس من المسؤولين.

الصنف الثالث: مجهول الحال، الذي لا يعرف هل هو مجتهد أم ليس بمجتهد. اختار بعض الحنفية أنه يجوز تقليده، قالوا: لأنه لم يعرف حاله فقد يكون من أهل الاجتهاد، ولأن القاعدة عندهم أن المجهول تقبل شهادته فكذلك تقبل روايته وتقبل فتواه، واختار الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة القول بتحريم تقليد مجهول الحال لأن النصوص إنما أمرت بتقليد العلماء المجتهدين، وهذا لا يعلم بأنه من أهل الاجتهاد.

وهذا القول أظهر؛ لأنه قد يكون المسؤول أجهل من السائل.

وفي هذه المسألة إشارة إلى طرق معرفة العامي للمجتهد الذي يجوز سؤاله وتقليده، فمن ذلك:

المعرفة السابقة بأن المسؤول من أهل الاجتهاد.

ومنها: انتصابه للفتيا بمحضر العلماء، ومعرفتهم، وإقرارهم.

مسألة: وفي لزوم تكرار النظر عند تكرار الواقعة أقوال، ثالثها: يلزمه إن لم يذكر طريق الاجتهاد.

ومنها: رجوع أهل العلم والفتيا له.

ومنها: إخبار عدل عالم بشرائط الفتوى، وقيل: لابد من اثنين، وقيل: لابد من الاستفاضة في ذلك.

* **قوله: وفي لزوم تكرار النظر عند تكرار الواقعة:** إذا وقعت مسألة واجتهد الإنسان فيها، وتوصل إلى حكم ثم بعد ذلك بمدة وقعت مسألة مماثلة للمسألة الأولى، هل نقول: يكفيه الاجتهاد الأول أم لابد أن يجتهد في المسألة مرة أخرى ويعيد النظر في أدلة المسألة؟.

قال طائفة: يكفيه الاجتهاد الأول، لأنه قد حصل العلم بطريق شرعي ومن ثم لا نطالبه بإعادة الاجتهاد مرة أخرى.

وقال طائفة: لا بد من اجتهاد جديد ليتعرف حكم الشرع، ولأنه يمكن أن يختلف حكمه في المسألة.

وقال آخرون: بأنه إن كان مستحضراً لدليل المسألة عارفاً بوجه الدلالة فإنه يكفيه حينئذ، وإن لم يكن مستحضراً لدليل المسألة فلا بد من اجتهاد جديد، وهذا القول أظهر الأقوال.

مسألة: لا يجوز خلو العصر من مجتهد عند أصحابنا وجوزه آخرون.

---

* **قوله: لا يجوز خلو العصر من مجتهد:** هل يمكن أن يوجد هناك عصر ليس فيه مجتهدون، أم لا يمكن أن يوجد ذلك؟.

قال الحنابلة: لا يجوز ذلك بل بلا بد أن يكون في كل عصر مجتهد، ويستدلون عليه بنصوص عديدة منها قول النبي ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق**»[1] ومن الحق الاجتهاد.

وذهب الأئمة الثلاثة إلى تجويز خلو بعض العصور من المجتهدين لعدم وجود الدليل الدال على خلاف ذلك، واستدلوا بحديث: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**»[2].

والقول الأول أظهر؛ لأن الله قد تكفل بحفظ دينه، ومن حفظ الدين أن يوجد في كل عصر علماء من أهل الاجتهاد يبلغون أحكام الله، ويعرفون الناس بحكم الشريعة في المسائل الواقعة، والنوازل الجديدة.

---

(١) أخرجه البخاري(٣٦٤٠) ومسلم(١٩٢١).

(٢) أخرجه البخاري(١٠٠) ومسلم(٢٦٧٣).

مسألة: ذكر القاضي وأصحابه: **لا يجوز أن يفتي إلا مجتهد.**

* **قولـه: لا يجوز أن يفتي إلا مجتهد:** المجتهد يجوز له أن يفتي، ويجوز لغيره أن يعمل بقوله، والمراد بالمجتهد هنا: الذي له قدرة على أن يستنبط حكم المسألة من الأدلة الشرعية بتوفر شروط الاجتهاد السابقة فيه؛ أما غير المجتهد فلا يجوز له الفتوى، أما إن كان على طريق نقل الفتوى فهذه مسألة أخرى لكن هل له أن يفتي فيقول: حكم الله في المسألة كذا؟

جمهور أهل العلم يقولون: لا يجوز له ذلك، قالوا: لأنه لا يعلم هل هذا القول هو حكم الله حقيقة أو ليس كذلك، وقالوا بأن النصوص الشرعية نهت عن القول على الله بلا علم وهو لا يعلم بهذه المسائل.

وهذا القول أظهر لأن النصوص الشرعية تدل عليه.

وقال آخرون: يجوز بشرط أن يكون عارفاً بمذهب مجتهد غيره عالماً بدليله أهلاً للنظر.

قلت: إذا كان عالماً بالدليل أهلاً للنظر فهو من أهل الاجتهاد، وبالتالي فهو يفتي لكونه مجتهداً.

وقال طائفة: يجوز عند عدم المجتهدين.

قلت: هذا القول ليس بصحيح لأن الفتوى لا تكون إلا عن اجتهاد، وفرق بين الفتوى وبين نقل فتوى الآخرين، فمسألة نقل الفتوى بأن يقول: سمعت العالم الفلاني يقول بالفتوى الفلانية، فهذا موطن إجماع بين العلماء أنه جائز بشرط أن تنسب الفتوى إلى قائلها ولا ينسبها إلى الله، ولا إلى شرع الله، وإنما يقول: سمعت العالم الفلاني، سمعت البرنامج الفلاني، في الموقع الفلاني، في الفتوى الفلانية.

....

هل يجوز العمل بهذه الفتوى المنقولة أم لا يجوز؟.

الجمهور يقولون: أنه لا يجوز العمل بذلك لأن الله يقول: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٧] وهذا الناقل ليس من أهل الذكر لأنه ليس مجتهدا، وهذا القول أظهر، إلا في موطن الضرورة، لو توقف الإنسان في مسألة يحتاج إلى حكمها الآن ولا يعلم ما هو الحكم ولا يتمكن من سؤال مجتهد فنقل لـه ناقل فتوى مجتهد فحينئذ يجوز لـه العمل بها للضرورة مع وجوب أن يسأل عن تلك المسألة بعد ذلك ليعرف هل ما فعله مطابق للحكم الشرعي أو ليس كذلك.

مسألة: أكثر أصحابنا على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، خلافاً لابن عقيل. وعن أحمد روايتان.

فإن سألهما واختلفا عليه واستويا عنده اتبع أيهما شاء، وقيل: الأشد. وقيل: الأخف. ويحتمل أن يسقطا ويرجع إلى غيرهما إن وجد، وإلا فإلى ما قبل السمع.

---

* **قوله: أكثر أصحابنا على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل:** هذه مسألة تعدد المفتين، بأن يكون في البلد أكثر من مفتٍ وهو لا يعلم بأقوالهم فحينئذ الأظهر أنه يجوز له أن يسأل أي واحد منهم شاء، لأنه وقع إجماع الصحابة على جواز سؤال المفضول مع وجود الأفضل، وكان الناس يسألون صغار الصحابة مع وجود من هو أفضل منهم وأعلم منهم، فلم ينكر أحد على هؤلاء المفتين، فدل ذلك على جوازه وجواز سؤال أي واحد منهم.

* **قوله: فإن سألهما واختلفا عليه واستويا عنده اتبع أيهما شاء:** هذه مسألة تعدد الفتوى بأن يكون هناك أكثر من فتوى في المسألة، كأن يكون أحدهم يجيز والآخر يمنع، فتعدد المفتين إذا لم يعلم العامي بالأقوال في المسألة وتعدد الفتوى إذا علم بأقوالهم، ما الواجب على العامي عند علمه باختلاف العلماء؟

قال المؤلف: فإن سألهما واختلفا عليه ولم يستويا عنده، فإنه يعمل بقول الأفضل من جهة العلم والورع، لقول الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥] فوجب عليه الترجيح بينهم بحسب العلم والورع، لكن لو قدرنا أنهم استووا عنده ولم يتمكن من الترجيح، هنا وقع اختلاف بين العلماء على أقوال: فقيل: إنه مخير. وقيل: بأنه يتبع قول الأشد، وقيل: بأنه يتبع قول الأخف، وقيل: يسأل عالماً ثالثاً ليكون قوله مرجحاً.

....

وهذا القول أظهر؛ لأنه لا يعمل بقول المفتي لأنه فلان، وإنما يعمل بقول المفتي لأنه أقرب لشرع الله، فإذا تساووا عنده ولم يتمكن من الترجيح فلا يمكن أن يكون القولان جميعاً هما شرع الله فأحدهما شرع الله، ومن ثم يحتاج إلى الترجيح بينهما، لكنهما تساويا فاحتاج إلى سؤال عالم ثالث ليعرف قول أيهما أقرب إلى أن يكون شرع الله، ولا شك أن قول الاثنين أقرب لأن يكون شرع الله من قول الواحد.

مسألة: هل يلزم العامي التمذهب بمذهب يأخذ برخصه وعزائمه؟ فيه وجهان [قال أبو العباس: جوازه فيه ما فيه].

---

* **قوله: هل يلزم العامي التمذهب بمذهب يأخذ برخصه وعزائمه:** هل يجب على العامي أن يأخذ بأحد المذاهب المعروفة الأربعة أو غيرها، بحيث يأخذ بالرخص والعزائم ويسير عليها، ويسمونها مسألة التمذهب؟

الأظهر في ذلك أن الناس على صنفين:

الصنف الأول: أهل الاجتهاد، فهؤلاء يجب عليهم أن يعملوا باجتهادهم لورود النصوص بوجوب اتباع الكتاب والسنة.

والصنف الثاني: العوام الذين ليس لديهم قدرة على الاجتهاد فهؤلاء يجب عليهم سؤال علماء زمانهم ليفتوهم بالحكم في المسائل الواقعة عليهم ولا يجوز لهم العمل بمثل هذه المذاهب، لقوله تعالى: ﴿ **فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ [الأنبياء: ٧] فأوجب على غير العالمين سؤال أهل الذكر فدل ذلك على منع رجوعهم إلى ما في هذه الكتب خصوصاً أن ما في هذه الكتب قد لا يفهم على الوجه المراد به، وقد ينزل على غير منازله، وقد يقع اشتراك في بعض ألفاظه، فحينئذ يقع من اللَّبْسِ ما يقع، فإن قال قائل: على هذا نقوم بإلغاء الكتب الفقهية وبحذفها وبحرقها. نقول: هذه الكتب بمثابة المناهج التدريسية التي يدرس بها أقوال العلماء واصطلاحاتهم، ويعرف مواطن بحث المسائل العلمية لأنه لو درس المجتهد حسب اجتهاده فإنه حينئذ قد يقع منه عدم استيعاب لجميع المسائل بخلاف أخذ مذهب إمام معين، لأنه قد اجتهد أصحابه في تحديد مذهبه، وحاولوا تنقية أقواله من التناقض والتعارض، وبنوا مسائله بعضها على بعض ورتبوا هذه المسائل ترتيباً مناسباً، فحينئذ دراسة هذه الكتب

....

تسهل على طالب العلم وتبعد عنه التناقض وتجعله يفهم كيفية بناء المسائل بعضها على بعض، وتعرفه مواطن بحث العلماء في هذه المسائل وتنمي عنده القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها كما استنبطها هؤلاء.

مسألة: ولا يجوز للعامي تتبع الرخص، وذكره ابن عبد البر إجماعاً، ويفسق عند إمامنا وغيره. وحمله القاضي على غير متأول أو مقلد.

---

* **قوله: ولا يجوز للعامي تتبع الرخص:** المراد بالرخص تسهيلات العلماء وليس المراد الرخص الشرعية التي مرت معنا في الأحكام الوضعية، فالرخصة هناك منسوبة للشرع، ولا بأس من اتباعها إجماعاً، وإنما المراد هنا رُخَص العلماء في أقوالهم، وليست الرخص الشرعية المنسوبة للشارع، والمراد بتتبع الرخص الأخذ من كل مذهب ما يوافق مراد الإنسان ورغبته، وقد حكي الإجماع على تحريم ذلك، لأن متتبع تسهيلات العلماء إنما يتبع هواه، وليس متبعاً في الحقيقة للشرع واتباع الهوى مذموم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

* **قوله: يفسق عند إمامنا وغيره:** بمعنى أنه لا تقبل شهادة متتبع رخص العلماء وشواذهم؛ وذلك لأنه قد سار على اتباع الهوى.

وأما ما يتناقله الناس من عبارة: (من تتبع الرخص فقد تزندق) فهذه العبارة فيها ما فيها، لأنه وإن كان متبعاً لهواه إلا أن الحكم عليه بالزندقة فيه شدة عليه أكثر مما ورد في الشرع.

* **قوله: وحمله القاضي على غير متأول أو مقلد:** ليس المراد بمسألة تتبع الرخص أن يعمل بقول مجتهد في مسألة واحدة لأنه يرى أن قوله هذا أقرب إلى الشرع، وإن كان ذلك القول أسهل على الناس، ليس هذا المراد، فحينئذ فإن حمل القاضي هذه المسألة على غير المتأول والمقلد، فيه ما فيه، لأن المراد هنا اتباع العامي لزلل العلماء، وهذا ليس من التقليد في شيء لأنه يأخذ من كل مذهب ما يوافق هواه ورغبته.

مسألة: المفتي يجب عليه أن يعمل بموجَب اعتقاده فيما له وعليه إجماعاً.

مسألة: إذا استفتى العامي واحداً، فالأشهر يلزمه بالتزامه.

---

* **قوله: المفتي يجب عليه أن يعمل بموجَب اعتقاده فيما له وعليه:** الموجَب بفتح الجيم: الأثر ونتيجة اجتهاده. فإذا اجتهد الإنسان في مسألة وجب عليه أن يعمل باجتهاده فيما له وما عليه، لأن الشارع قد أمره باتباع الأحكام الشرعية التي يتوصل إليها باجتهاده، لأنه يغلب على ظنه بأن هذا هو حكم الشرع لما ورد من النصوص بوجوب اتباع الكتاب والسنة.

ولو كان المفتي يعمل باجتهاده فيما له دون ما عليه فإنه حينئذ يكون فاسقاً آكلاً لمال غيره بالباطل.

* **قوله: إذا استفتى العامي واحداً، فالأشهر يلزمه بالتزامه:** إذا استفتى العامي عالماً وجب عليه أن يعمل بقوله لأنه يظن أنه هو شرع الله ما لم يعرف قول غيره فإذا عرف قول غير ذلك العالم فإنه حينئذ يرجح بينهما بحسب العلم والورع على ما تقدم في مسألة تعدد الفتوى.

مسألة: للمفتي رد الفتوى وفي البلد غيره أهل لها شرعاً. وإلا لزمه. ذكره أبو الخطاب وابن عقيل.

ولا يلزم جواب ما لم يقع وما لا يحتمله السائل ولا ينفعه.

---

* **قوله: للمفتي رد الفتوى وفي البلد غيره أهل لها:** هل يجوز للمفتي أن يرد الأسئلة التي ترد إليه ولا يفتي فيها ويقول: هذه المسألة لن أجيب عليها، أو يقول للسائل: اذهب فاسأل عالماً غيري؟.

نقول: الأصل جواز ذلك، وما زال السلف يتدافعون الفتوى فدل ذلك على إجماع بينهم، ولا يدخل هذا في قول النبي ﷺ: « **من سئل عن علم فكتمه ألجم بلجام من نار**»[1] لأن الإجماع قد وقع على تخصيص ذلك، إلا إذا لم يكن في المسألة عالم أهل للفتوى سواه، فإنه حينئذ إذا سئل في مسألة وجب عليه أن يجيب، أو علم أن غيره لا يجيب في هذه المسألة، فإنه حينئذ يلزمه الجواب، لأن جواب الأسئلة من فروض الكفاية، فلو سكت الجميع لكانوا آثمين.

* **قوله: ولا يلزم جواب ما لم يقع وما لا يحتمله السائل ولا ينفعه:** هناك مسائل ثلاث لا يلزم الجواب فيها ولو لم يوجد في البلد سواه، ولو علم أن غيره سيسكتون عن الفتوى فيها، وهي:

النوع الأول: المسائل التي لم تقع بعد، لأن الناس ليسوا محتاجين فيها للحكم الشرعي بعد، ومن ثم لا يجب على المفتي أن يجيب فيها، مثل لو سأل سائل عن مسائل الاستنساخ، قلنا: هذه لم تقع بعد، وحينئذ لا يلزمنا جوابه.

---

(١) أخرجه أبو داود(٣٦٥٨) والترمذي(٢٦٤٩) وابن ماجه(٢٤٦).

....

ومثل ما لو سألنا سائل: ما حكم الدخول إلى جوف الأرض واللبث في مركزها؟

قلنا: هذا لم يتمكن منه الناس اليوم فلا يلزمنا أن نجيب عنه.

ولو سأل سائل: ما حكم من بقي على ظهر الشمس؟

نقول: الناس الآن لا يتمكنون من البقاء على ظهر الشمس لأنها تحرقهم، وحينئذ لا يلزمنا الجواب عن هذه المسائل الافتراضية.

النوع الثاني: المسائل التي لا يفهمها السائل بحيث لو ألقي الجواب عليه لكان ذلك داعياً إلى إيقاعه في اللبس والحيرة والشك، مثل بعض مسائل القدر التي لا يفهمها إلا نوادر الناس فلو سألها عامي لا يحتمل ذهنه تلك المسألة فإنه لا يجب على المفتي أن يجيبه.

وقد ورد عن علي[1] وابن مسعود وغيرهما ﷺ النهي عن الجواب والتكلم في مثل هذه المسائل، قال ابن مسعود: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»[2].

النوع الثالث: المسائل التي لا ينتفع بها السائل، فهذه المسائل ليس فيها نفع وبالتالي لا يجب الجواب عنها.

---

(١) كما عند البخاري(١٢٧) قال: وقال علي: (حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله) حدثنا عبيد الله بن موسى عن معروف بن خربوذ عن أبي الطفيل عن علي بذلك.

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح برقم(٥).

مسألة: قال ابن عقيل: لا يجوز أن يكبر المفتي خطه.

قال: ولا يجوز إطلاق الفتيا في اسم مشترك إجماعاً.

---

* **قوله: لا يجوز أن يكبر المفتي خطه**: العادة في الزمان الأول أن المستفتين يرسلون رقاعاً إلى المفتي فيكتب جوابه على تلك الرقاع فإن هذه الرقعة مملوكة للمستفتي وحينئذ فالمستفتي لم يأذن للمفتي أن يكتب فيها إلا بخط معين ولا يترك فراغاً، وبالتالي يقتصر المفتي في كتابته على ما أذن له به بأن يكتب بخط معتاد ليس بخط كبير لئلا يتصرف في ملك غيره بدون إذنه، ولا يترك فراغات بين الأسطر، ولذلك فائدة أخرى وهي أن المفتي يأمن من تزوير خطه وتحريفه وزيادة كلمات في هذه الفراغات ليست من كتابته أو قوله فينسب إليه أقوال لم يقلها.

* **قوله: ولا يجوز إطلاق الفتيا في اسم مشترك إجماعاً**: لو كان هناك اسم يطلق على معان متعددة، وهذه المعاني لها أحكام مختلفة فلا بد من التفصيل فيها، مثال ذلك: لو قال قائل: ما حكم التأمين؟ نقول: ما المراد بالتأمين هل هو الذي يكون في آخر الفاتحة؟ أم التأمين التجاري؟ أم المعروف بالتعاوني؟ فلكل حكمه فلا بد من التفصيل، إلا إذا وجدت قرينة عند السائل تبين مراده.

وقد ورد عن بعض الأئمة أنه سأل طلابه: ما حكم بيع رطل تمر برطل تمر؟ فأجازه بعضهم، ومنعه بعضهم، فخطأ الجميع وقال: نقول: فيه تفصيل لأن التمر يشترط فيه التساوي في الكيل، والكيل وحدة للحجم بينما الرطل وحدة للوزن، ومن ثم نقول: إن تساوت في الكيل جاز، وإن لم تتساو في الكيل لا يجوز، لأن العبرة ليست بالتساوي في الرطل وإنما بالتساوي في الكيل.

الترجيح:

تقديم أحد طرفي الحكم لاختصاصه بقوة في الدلالة.

ورجحان الدليل عبارة عن كون الظن المستفاد منه أقوى.

وحكي عن ابن الباقلاني إنكار الترجيح في الأدلة كالبينات، ....

---

* **قوله: الترجيح**: المراد بالترجيح في اللغة: التقديم، يقال رجح فلان فلانًا على غيره بمعنى أنه قدمه عليه.

والمراد بالترجيح فعل للمجتهد يقدم به أحد الدليلين على غيره لكونه أقوى منه لسبب من الأسباب بخلاف الرجحان فالترجيح فعل للمجتهد والرجحان صفة للدليل بحيث يكون أحد الدليلين يفيد ظناً أقوى من الظن المستفاد من الدليل الآخر، والترجيح قد وردت النصوص به قال تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾ [الزمر: ٥٥] أحسن يعني أرجح، فجعل الجميع منزل من عند الله وأمرنا بإتباع الأحسن الذي هو الأرجح.

* **قوله: حكي عن ابن الباقلاني إنكار الترجيح في الأدلة**: وذلك لأن ابن الباقلاني نسب إليه أن الظنون في مرتبة واحدة، وما كان في رتبة واحدة فإنه لا يحصل ترجيح بين بعضها مع بعضها الآخر، إذ المتساويات لا ترجيح فيها وتلاميذه وأصحابه أنكروا عليه هذا القول، حتى قال الجويني: ولو كنت أستطيع إلغاء نسبة ذلك المذهب إليه لفعلت بما أستطيع ولكنه قد انتشر في البلدان.

* **وقوله: كالبينات**: يعني أن شهادة الشهود لا ترجيح فيها، فإنه لو قدر أن أحد الخصمين أتى بعشرة شهود، والخصم الآخر أتى بخمسة شهود مثلاً فإنه لا يرجح بينهم لا بعدد، ولا بعلم، ولا بورع، ولا بغير ذلك، فدل ذلك على أن

وليس بشيء.

ولا مدخل له في المذاهب من غير تمسك بدليل، خلافاً لعبد الجبار.

ولا في القطعيات إذ لا غاية وراء اليقين.

البينات والشهود لا ترجيح فيها، وإنما يعمل فيها بأقوالهم في تقديم بينة الداخل أو بينة الخارج، والداخل هو الذي تكون العين تحت يده، والخارج من لم تكن العين تحت يده، بعضهم يقول: تقدم بينة الداخل، وبعضهم يقول: تقدم بينة الخارج، لكن لا ينظر إلى صفات البينات.

* **قوله: وليس بشيء:** يعني أن القول المنقول عن ابن الباقلاني لا قيمة له وذلك لأن الظنون متفاوتة ولأنه قد ورد في الشرع الترجيح بين الأدلة المتعارضة.

* **قوله: ولا مدخل له في المذاهب:** هل هناك ترجيح بين المذاهب؟ إن كانت المذاهب خالية من الأدلة فلا ترجيح بينها، لكن إن كان معها أدلة فإن الترجيح بينها يكون في حقيقة الحال ترجيح بين أدلة تلك المذاهب.

* **قوله: ولا في القطعيات:** هل هناك ترجيح في القطعيات أو لا يوجد ترجيح؟ ذهب الجمهور أن القطعيات لا ترجيح فيها لأن غاية ما يحصله الإنسان هو القطع واليقين ولا يوجد شيء فوق ذلك. وذهب الحنفية وبعض الحنابلة إلى أن القطعيات يرجح بينها وهذا القول أصوب؛ لأن القطع ليس على مرتبة واحدة بل القطع على مراتب متفاوتة، لذلك جعل الله عز وجل هناك فرقاً بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، ولذلك قال النبي ﷺ: «**أنا أعلمكم بالله**»[1] وكذلك إبراهيم عليه السلام عندما طلب أن يرى كيفية إحياء الموتى

---

(١) أخرجه البخاري(٢٠) ومسلم(٢٣٥٦).

قال طائفة من أصحابنا يجوز تعارض عمومين من غير مرجح.

والصواب ما قاله أبو بكر الخلال: لا يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به، فأحد المتعارضين باطل، إما لكذب الناقل أو خطئه بوجه ما في النقليات، أو خطأ الناظر في النظريات، أو لبطلان حكمه بالنسخ.

كان موقناً قبل ذلك لكنه أراد زيادة اليقين، وكذلك موسى عليه السلام لما أخبره الله أن قومه قد عبدوا العجل، رجع إليهم فلما رآهم ألقى الألواح، لذلك قال النبي ﷺ: «**ليس الخبر كالمعاينة، إن موسى لما أخبره الله بعبادة قومه للعجل لم يلق الألواح ولما رآهم ألقاها**»[1] فدل ذلك على أن القطعيات ليست على رتبة واحدة، وحينئذ فبينها ترجيح.

* **قوله: قال طائفة من أصحابنا يجوز تعارض عمومين من غير مرجح:** هذه المسألة تسمى مسألة التكافؤ هل يوجد في الشريعة دليلان متعارضان لا يمكن الترجيح بينهما مطلقاً أم لا يوجد ذلك؟

قال جماعة: يوجد هناك تكافؤ بين الأدلة بحيث لا نتمكن من الترجيح.

وقال آخرون: بأنه لا يمكن أن يوجد ذلك بل الشريعة لها حكم واحد في كل مسألة وأحكام الشريعة لا تتعارض، وهذا القول أرجح لأن الله عز وجل قد جعل هذه الشريعة سبباً لاستقرار الأحكام ولطمأنينة الناس فلا يمكن أن تحيلهم إلى ما فيه تعارض وتناقض.

فإن قال قائل: هل يوجد تعارض في أدلة الشريعة؟

---

(١) أخرجه أحمد(١/٢١٥) وابن حبان(٦٢١٣) وذكره الهيثمي في المجمع(١/١٥٣).

....

نقول: بالنسبة للشارع، لا يوجد أدلة متعارضة لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢] سواء كانت هذه الأدلة قطعية أو ظنية لكن قد يقع التعارض في ذهن المجتهد بأن لا يفهم دلالة أحد الدليلين فهماً حقيقياً أو لا يتمكن من معرفة الناسخ من المنسوخ، فحينئذ يظن أن بين أدلة الشريعة تعارضاً.

والتعارض الذي يكون في ذهن المجتهد لا بد أن تتوفر فيه شروط:

الأول: صحة الدليلين، فإن كان أحد الدليلين باطلاً غير صحيح فإنه لا يسمى تعارضاً، وإنما هناك دليل صحيح وآخر ليس بصحيح، وغير الصحيح لا يعارض الصحيح لأنه يكون فاسد الاعتبار.

الثاني: اتحادهما في المدلول فإن كان أحدهما يدل على مسألة بالجواز والآخر يدل على مسألة أخرى بالمنع، فإنه لا يكون تعارضاً لاختلاف مدلولهما.

الثالث: اتحادهما في الزمان، فالنهي عن الصلاة بعد الفجر لا يمكن أن يعارض به الأمر بالصلاة بعد زوال الشمس لاختلاف الزمانيين، وكذلك في الناسخ والمنسوخ فإنه لا يسمى تعارضاً لأنه قد علم النسخ.

إذا وقع التعارض ماذا نفعل؟

إن أمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين بحمل أحدهما على محل، والآخر على محل آخر فإننا نجمع بين الدليلين لأن العمل بالدليلين خير من إهمال أحدهما، فإذا لم نتمكن من الجمع وعلمنا التاريخ فإننا نعمل بالمتأخر منهما وقد ورد في الصحيح: (أن صحابة رسول الله ﷺ كانوا يأخذون بالأحدث

فالترجيح اللفظي إما من جهة السند أو المتن أو مدلول اللفظ أو أمر خارج.

الأول، فيقدم الأكثر رواة على الأقل، خلافاً للكرخي.

فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ)[1] وقد قيل: إنه من كلام ابن عباس، وقيل: بأنه من كلام الزهري فيكون مرسلاً، وعلى كلٍ فهذا هو الواقع من حالهم، فإذا لم يعلم التاريخ فإننا نلتفت إلى الترجيح، فننظر أي الدليلين أرجح من الآخر فنعمل به، فإذا لم يتمكن المجتهد من الترجيح فإنه يتوقف عن الفتوى، وقد يكتفي بنقل الأقوال في المسألة إذا لم يكن هناك تلبيس على الناس أو يؤدي إلى كون الناس يتركون الأحكام الشرعية، أما بالنسبة لنفسه فقيل بأنه يحتاط في الأقوال الواردة في المسألة، وقيل بأنه يقلد غيره لأنه لم يتمكن من الترجيح فيها.

* **قوله: فالترجيح اللفظي**: الترجيح بين الأدلة المتعارضة على نوعين:

الأول: الترجيح اللفظي بأن يكون هناك دليلان لفظيان ـ سواء من الكتاب أو السنة، أو أقوال الصحابة ـ تعارضا فيرجح بينهما.

والثاني: يقال له الترجيح القياسي، أو النظري بأن يكون هناك قياسان متعارضان، فيرجح بينهما.

أسباب الترجيح بين الأدلة اللفظية المتعارضة تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: الترجيح من جهة السند.

* **قوله: إما من جهة السند**: أسباب الترجيح العائدة إلى السند فهذه لها أسباب عديدة ذكر المؤلف بعضها فيما يأتي.

* **قوله: فيقدم الأكثر رواة على الأقل**: وليس المراد الأكثر رواة في سند

---

(١) أخرجه البخاري(٤٢٧٦) ومسلم(١١١٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وفي تقديم رواية الأقل الأوثق على الأكثر، قولان.

واحد، وإنما المراد ما تعددت رواته، فلو قدرنا أن خبراً رواه رواة من طريقين وهناك خبر آخر إنما روي من طريق واحد، قدم ما روي من طريقين، وإنما لو قدر أنه تعارض خبران لكل منهما طريق أحد الطريقين فيه رواة أكثر من الآخر فإنه يقدم الخبر الذي رواته أقل، وهذا الذي يسميه أهل الحديث: علو الإسناد، فالحديث العالي الإسناد مقدم.

مثال الترجيح بكثرة الطرق: رفع اليدين في الركوع والرفع منه، فإنه قد ورد رفع اليدين في أحاديث متعددة منها: حديث ابن عمر[1] وأبي هريرة، ومالك بن الحويرث، بل قد روي عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنه وأوصله بعضهم إلى خمسة عشر صحابياً بينما جاء في السنن من حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ: **«كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ثم لا يعود»**[2]، فهذا خبر واحد بطريق واحد، بينما الأول تعدد رواته، فقدم الخبر الأول.

مثال آخر: حديث الحجامة فإنه قد ورد: **«أفطر الحاجم والمحجوم»**[3] من طريق عشرة من الصحابة وورد في حديث ابن عباس عند البخاري أن النبي ﷺ **«احتجم وهو صائم»**[4] فقدم الخبر الأول لأنه قد تعددت طرقه.

* **قوله: وفي تقديم رواية الأقل الأوثق على الأكثر:** كذلك لو تعارض

---

(١) أخرجه البخاري(٧٣٥) ومسلم(٣٩٠) وأبو دود(٧٢٢) والترمذي(٢٥٥) والنسائي(٢/١٢٢) وابن ماجه(٨٥٨) كلهم من حديث ابن عمر، كما رواه أهل السنن من أحاديث غيره.

(٢) أخرجه أبو دود(٧٤٨) والترمذي(٢٥٧) والنسائي(٢/١٩٥).

(٣) أخرجه أبو دود(٢٣٦٧) والترمذي(٧٧٤) وابن ماجه(١٦٧٩).

(٤) أخرجه البخاري(١٩٣٨).

ويرجح بزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو، وبأنه أشهر بأحدها، وبكونه أحسن سياقاً، وباعتماده على حفظه لا نسخة سمع منها، وعلى ذكر لا خط، ....

خبران أحدهما رواته أقل لكنهم أوثق كخبرٍ في الصحيحين رجاله متفق عليهم وخبر آخر في رجاله من هو صدوق لكنه قد تعددت طرقه فأيهما يقدم الصحيح بذاته أم الصحيح لغيره؟ قال المؤلف: في ذلك قولان.

* **قوله: ويرجح بزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو:** كذلك لو كان راوي أحد الخبرين أكثر ثقة أو أكثر ورعاً أو أكثر ضبطاً أو أكثر علماً أو أكثر نحواً، والآخر أقل منه في ذلك فإنه يقدم خبر الراوي الذي قد زاد في هذه الصفات.

* **قوله: وبأنه أشهر بأحدها:** كذلك لو كان أحد الراويين قد اشتهر بصفة من الصفات المتقدمة بخلاف الراوي الآخر فإنه يقدم خبر الراوي الذي اشتهر بهذه الصفات.

* **قوله: وبكونه أحسن سياقاً:** كذلك لو كان أحد الخبرين راويه قد ساقه سياقاً حسناً بخلاف الآخر فإنه يقدم الخبر الذي سياقه أحسن لئلا يكون فيه ترك لبعض أجزاء الحديث المنقول أو بأن يكون لم يضبطه ضبطاً تاماً.

* **قوله: وباعتماده على حفظه لا نسخة سمع منها:** كذلك لو كان أحد الخبرين مروياً بطريق الحفظ والآخر مروياً من طريق نسخة يروي عنها فإنه يقدم خبر الحافظ لأن الحافظ لا يمكن تبديل حفظه من قبل غيره بخلاف النسخة فإنها قد يرد إليها احتمال أن تحرف وقد يكتب فيها من قبل الغير وقد تزور عليه وقد يدخل في نسخته ما ليس من أحاديثه.

وبعمله بروايته، وبأنه عُرف أنه لا يرسل إلا عند عدل، وبكونه مباشراً للقصة، أو صاحبها، ....

* **قوله: وبعمله بروايته:** كذلك لو كان أحد الخبرين المتعارضين قد عمل به راويه والآخر لم يعمل به راويه قدم الخبر الذي عمل به الراوي لأن هذا دليل على أن هذا الخبر الآخر الذي لم يعمل به راويه أنه منسوخ بدلالة أن راويه قد ترك العمل به.

* **قوله: وبأنه عُرف أنه لا يرسل إلا عند عدل:** كذلك لو كان راوي أحد الخبرين يرسل، والآخر رواته لا يرسلون قدم خبر الرواة الذين لا يرسلون، لأننا على ثقة من اتصال الإسناد. وكذلك لو كان أحد الخبرين رواته يرسلون عن كل أحد سواء كان ثقة أو ضعيفاً، والخبر الآخر رواته لا يسقطون إلا الرواة الثقات فإنه يقدم الخبر الذي يكون رواته لا يسقطون إلا الرواة الثقات.

والصواب في هذا أن الراوي الذي يرسل عن غير العدول ويسقط غير العدول من الإسناد أنه لا يحتج بمراسيله ولا يحتج بعنعنته وحينئذ فلا يكون من قبيل الأخبار المتعارضة، لأن من شروط التعارض ـ كما تقدم ـ صحة الدليلين، والراوي الذي يرسل عن غير العدول ويسقط غير العدول خبره ليس مقبولاً إذا عنعن فلا يكون حينئذ من قبيل الأخبار المتعارضة.

* **قوله: وبكونه مباشراً للقصة، أو صاحبها:** كذلك يقدم أحد الخبرين على الآخر بكون الراوي مباشراً للقصة أو صاحباً لها مثال ذلك: جاء في حديث ابن عباس: «أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم»[1] لكن روى

(١) أخرجه البخاري(١٨٣٧) ومسلم(١٤١٠).

وفي تقديم رواية الخلفاء الأربعة على غيرها روايتان.

فإن رُجِّحت رجحت رواية أكابر الصحابة على غيرها.

أبو رافع[1] وروت ميمونة[2]: «أن النبي ﷺ تزوجها وهما حلالان» وميمونة صاحبة القصة وأبو رافع كان السفير بينهما فهو المباشر للقصة فخبر أبي رافع وميمونة مقدم على خبر ابن عباس.

* **قوله: أو مشافهاً أو أقرب عند سماعه:** كذلك يقدم خبر المشافه على غيره كما لو كان أحد الرواة يدخل على الراوية التي يروي عنها مثل القاسم بن محمد وعروة بن الزبير يدخلون على عائشة فروايتهم مقدمة على رواية الأسود ومن ماثله الذين لا يدخلون على عائشة لكونهم ليسوا من محارمها وبالتالي فهم لا يشافهونها بخلاف الأولين.

* **قوله: وفي تقديم رواية الخلفاء الأربعة على غيرها روايتان:** لو قدر أن خبرين متعارضين أحدهما قد رواه أحد الخلفاء الأربعة والآخر قد رواه غيرهم كابن عباس أو ابن عمر، فهنا قال طائفة: يقدم خبر الخلفاء الأربعة لفضلهم. وقال آخرون: هما سواء ويطلب الترجيح بسبب آخر.

* **قوله: فإن رُجِّحت رجحت رواية أكابر الصحابة على غيرها:** لو قدرنا على إحدى الروايتين أن رواية الخلفاء الأربعة تقدم على غيرها فإنه كذلك تقدم رواية، أكابر الصحابة على رواية غيرهم.

* **قوله: ورواية متقدم الإسلام ومتأخره سيان عند الأكثر:** هل تقدم رواية

(١) أخرجه الترمذي(٨٤١).

(٢) أخرجه مسلم(١٤١١) والترمذي(٨٤٥).

ورواية متقدم الإسلام ومتأخره سيان عند الأكثر.

ويرجح بكونه مشهور النسب.

وانفرد الآمدي: أو غير ملتبس بضعف.

المتقدم بالإسلام أو تقدم رواية المتأخر؟ قال طائفة: تقدم رواية المتقدم الإسلام لأنه أكثر فضلاً ولأنه يقدم في الصلاة ولأنه قد شاهد المتقدم والمتأخر، وقال آخرون بأنه تقدم رواية المتأخر لأنه إنما ينقل أخباراً متأخرة فتكون بمثابة الناسخ.

والجمهور قالوا: هما سواء ويطلب الترجيح من خارج.

* **قوله: ويرجح بكونه مشهور النسب:** كذلك لو تعارض خبران راوي أحد الخبرين مشهور النسب، والآخر ليس بمشهور النسب، فإنه تقدم رواية مشهور النسب على غيره عند طائفة من العلماء. وآخرون قالوا: هما سواء.

* **قوله: أو غير ملتبس بضعف:** لو قدر أن أحد الراويين الذين تعارضت أخبارهما قد التبس بضعيف والآخر لم يلتبس، قال طائفة: هما سواء. وقال آخرون: تقدم رواية الذي لم يلتبس بالضعفاء؛ لكن لو كان الخبر لم يعلم هل هو من رواية الضعيف أو من رواية الثقة فإنه يتوقف فيه ولا يحتج به حتى يعلم حاله. مثال ذلك: لو ورد خبر من طريق عبد الكريم، وعبد الكريم قد يكون ابن أبي المخارق وقد يكون الجزري[1] وأحدهما ضعيف والآخر ثقة، نقول: هذا الخبر الذي ورد في إسناده: عبد الكريم ولم يبين الحال يتوقف فيه حتى نعلم الحال ولا نعارض به خبراً صحيحاً، لكن لو ورد بتسميته صريحاً فإنه لا تضعف روايته أو لا تجعل رواية الآخر الذي لا يلتبس اسمه بضعيف مقدمة على رواية هذا الشخص الذي يلتبس اسمه بضعيف ما داموا قد بينوا أنه من رواية الثقة.

---

(١) انظر ص(٣٠٨) حيث سبق الكلام عليهما عند قول المؤلف: ومن اشتبه اسمه باسم مجروح رد خبره حتى يعلم حاله.

ويتحملها بالغاً. ذكره ابن عقيل. قال: وأهل الحرمين أولى.

ولا يرجح بالذكورية، والحرية على الأظهر.

ويرجح المتواتر على الآحاد، والمسند على المرسل عند الجمهور.

---

* **قوله: ويتحملها بالغاً:** كذلك لو قدر أن أحد الخبرين قد تحمله الراوي وهو كبير وبلغه وهو كبير فإنه تقدم على رواية من تحمل الرواية وهو صغير. وكذلك تقدم رواية مثل أنس بن مالك ﷺ على رواية ابن عباس رضي الله عنهما في الحوادث التي وقعت سنة خمس أو ست أو سبع أو نحو ذلك.

* **قوله: وأهل الحرمين أولى:** هل رواية أهل الحرمين أولى من غيرهم أم ليست بأولى؟ موطن خلاف بينهم.

* **قوله: ولا يرجح بالذكورية والحرية:** هل ترجح رواية الذكر على الأنثى، أو رواية الحر على العبد؟ الأرجح أنها لا ترجح لتساويهما في سبب قبول الرواية فلا فرق بين الذكر والأنثى، وبين الحر والعبد في مثل ذلك، فهما سواء.

* **قوله: ويرجح المتواتر على الآحاد:** كذلك يرجح الخبر المتواتر الذي ورد من طرق متعددة يصدق بعضها بعضاً ولا تواطؤ فيها على خبر الآحاد.

* **قوله: والمسند على المرسل:** كذلك يقدم الخبر المسند على الخبر المرسل والمراد بالمرسَل: هو الذي سقط بعض رواته في أي طبقة من طبقات الإسناد عند الأصوليين، هذا إذا كان المرسِل إنما يسقط الثقات، أما إذا كان يسقط الضعفاء فإنه لا قيمة لروايته، ومُرسل الصحابي ومُرسل غيره في الخلاف السابق سواء.

وقال الجرجاني وأبو الخطاب: المرسل أولى. قال ابن المني: وسواء مرسل الصحابي وغيره لجواز أن يكون المجهول غير حافظ، وإن كان عدلاً.

ومرسل التابعي على غيره.

والمتفق على رفعه أو وصله على مختلف فيه.

---

* **قوله: وقال الجرجاني وأبو الخطاب: المرسل أولى:** أي يقولون: يُقدم المرسَل على المسند لأن المرسِل يسقط هؤلاء الرواة إذا كان على ثقة من صحة الحديث ومن وروده عليه من طرق متعددة والجمهور قالوا: المسند معلوم الرواة فحينئذ روايتهم مقدمة على رواية من يرسل الحديث ثم قد يعتقد المرسل ثقة راوٍ ولا يكون الأمر كذلك.

* **قوله: ومرسل التابعي على غيره:** أي أن مرسل التابعي مقدم على مرسل تابع التابعي، ومرسل الصحابي مقدم على مرسل غيره لأن مرسل الصحابي موطن اتفاق بين العلماء على أنه حجة وأما مرسل التابعي ففيه خلاف كثير.

* **قوله: والمتفق على رفعه أو وصله على مختلف فيه:** لو قدر أن أحد الخبرين مختلف فيه والآخر متفق عليه فإن المتفق عليه مقدم، كما لو اتفق على رفع أحد الخبرين والآخر اختلف في رفعه، فوقفه بعض الرواة، ورفعه آخرون فإن المتفق على رفعه مقدم على المختلف فيه، وكذلك لو تعارض خبران أحدهما اتفق على وصله، والآخر اختلف فيه فوصله بعضهم وقطعه آخرون، فإنه تقدم رواية المتفق على وصله على المختلف فيه.

المتن:

يرجح النهي على الأمر.

والمختار الآمر على المبيح.

والأقل احتمالاً على الأكثر.

---

* **قوله: المتن:** هذا هو النوع الثاني من أنواع أسباب الترجيح بين الأدلة اللفظية المتعارضة وهي الأسباب العائدة إلى المتن والمراد بالمتن: اللفظ المنقول سواء عن صاحب الشرع أو كان عن صحابي.

* **قوله: يرجح النهي على الأمر:** لو تعارض خبران، وكان أن أحد الخبرين نهياً والآخر أمراً، فإنه يقدم النهي، فالنهي مقدم على الأمر، وكذلك النهي مقدم من باب أولى على التخيير.

* **قوله: والمختار الآمر على المبيح:** أي إذا تعارض خبران أحدهما آمر موجب والآخر مبيح فهناك خلاف بين الأصوليين واختار المؤلف أن دليل الوجوب مقدم على دليل الإباحة، لأن دليل الوجوب يتضمن تحريم فعل الضد بخلاف دليل الإباحة فإنه لا يدل على التحريم والدليل على تقديم النهي والتحريم على الإباحة وعلى الأمر هو ما ورد من النصوص في ترك ما يشتبه فيه مثل قول النبي ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[1] وقوله ﷺ: «**فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه**»[2].

* **قوله: والأقل احتمالاً على الأكثر:** كذلك لو تعارض خبران أحدهما ترد عليه احتمالات كثيرة والآخر لا ترد عليه إلا احتمالات قليلة فإنه يقدم الخبر الذي تكون الاحتمالات الواردة عليه أقل.

---

(١) أخرجه الترمذي(٢٥١٨) والنسائي(٨/٣٢٧) وابن حبان(٧٢٢) والحاكم(٢/١٥).

(٢) أخرجه البخاري(٥٢) ومسلم(١٥٩٩).

والحقيقة على المجاز.

والنص على الظاهر.

ومفهوم الموافقة على المخالفة.

---

* **قوله: والحقيقة على المجاز:** كذلك لو تعارض خبران أحدهما يستدل به بواسطة الحقيقة، والآخر إنما يستدل به بواسطة المجاز على القول بإثباته فإنه يقدم الخبر الذي يكون الاستعمال فيه حقيقياً.

* **قوله: والنص على الظاهر، ومفهوم الموافقة على المخالفة:** كذلك لو تعارض خبران أحدهما نص يدل على المراد صراحة والآخر ظاهر يدل على معنيين وهو في أحدهما أرجح فإن النص مقدم على الظاهر، وكذلك يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة؛ للاتفاق على مفهوم الموافقة والاختلاف في مفهوم المخالفة.

المدلول:

يرجح الحظر على الإباحة عند أحمد وأصحابه. وقال ابن أبان وبعض الشافعية: يتساويان ويسقطان. ويرجح الحظر على الندب، والوجوب على الكراهة. ويرجح الوجوب على الندب. وقوله عليه السلام على فعله.

---

* **قوله: المدلول:** هذا هو النوع الثالث من أنواع أسباب الترجيح بين الأدلة المتعارضة وهو المدلول، والفرق بين المتن والمدلول أن المتن يراد به الألفاظ التي ورد بها الدليل، بينما المدلول يراد به ما يدل عليه وما ينتج عنه من أحكام، فالنهي والأمر هذا من ذات المتن، بينما الإباحة والحظر هذه نتائج تستخلص من الدليل.

* **قوله: يرجح الحظر على الإباحة:** يرجح الحظر على الإباحة بحيث لو تعارض دليلان أحدهما يدل على حظر والآخر على إباحة فإنه يقدم الدليل الحاظر على الدليل المبيح عند جمهور الأصوليين.

* **قوله: ويرجح الحظر على الندب، والوجوب على الكراهة، ويرجح الوجوب على الندب:** وكذلك يرجح دليل الحظر على دليل الندب، ويرجح دليل الوجوب على دليل الكراهة، لأن دليل الوجوب يقتضي تحريم الضد. وكذلك يرجح دليل الوجوب على دليل الندب.

* **قوله: وقوله عليه السلام على فعله:** لو تعارض قول النبي ﷺ مع فعله ماذا نفعل؟ نحاول الجمع فإن لم نستطع التفتنا إلى قضية الترجيح والأقوال مقدمة على الأفعال لأن الأقوال لا تحتمل تخصيص حكمها بالنبي ﷺ بينما الأفعال تحتمل التخصيص بأن تكون خاصة للنبي ﷺ ولذلك لما كان النبي ﷺ ينهى عن أشياء ثم يفعلها سأله صحابته إنك تفعل مثل ذلك الفعل كما في الوصال فبين لهم أن الوصال خاص به ﷺ.

والمثبت على النافي، إلا أن يستند النفي إلى علم بالعدم لا عدم العلم فيستويان.

والناقل عن حكم الأصل على غيره على الأظهر.

---

* **قوله: والمثبت على النافي إلا أن يستند النفي إلى علم بالعدم:** كذلك لو تعارض خبران أحدهما يثبت والآخر ينفي فإنه يقدم المثبت، لأن المثبت اطلع على زيادة علم لم يعرفها النافي، إلا في حالة واحدة وهي ما إذا استند النفي إلى علم بالعدم فإنهما حينئذ يستويان، مثال ذلك: لو قال أحد الراويين: لما دخل النبي ﷺ الكعبة دخلت معه فلم يصل رأيته حتى خرج ولم يصل. وقال الآخر: دخل فصلى، فحينئذ النفي مستند إلى علم بالعدم، فيتساوى الخبران، بينما لو لم يستند النفي إلى علم بالعدم كما لو قال: لم أعلمه صلى بالكعبة فإنه يقدم دليل الإثبات على دليل النفي.

* **قوله: والناقل عن حكم الأصل على غيره:** حكم الأصل يراد به إما الإباحة الأصلية أو البراءة بعدم الوجوب أو التحريم فحينئذ لو قدر أن خبرين أحدهما ناقل عن الأصل والآخر موافق له فإنه يقدم الخبر الناقل عند كثير من الأصوليين، مثال ذلك: جاء في الحديث: «**غط فخذك**»[1] وجاء في حديث آخر أن النبي ﷺ «**كشف عن فخذه**»[2] فنقول حينئذ: هنا قول وفعل فيقدم

---

(١) أخرجه أبو داود(٤٠١٤) والترمذي(٢٧٩٨) وابن ماجه(١٤٦٠).

(٢) أخرجه مسلم(٢٤٠١).

ويرجح موجب الحد والجزية على نافيهما.

القول من جهة، الجهة الثانية: أن قوله: «غط فخذك» هذا ناقل عن الأصل وكشف الفخذ هذا على الأصل لأنه على الإباحة، فحينئذ يقدم الخبر الناقل عن الأصل، لأننا لو قدمنا الناقل فإنه حينئذ لا يكون هناك نسخ، أما إذا قدمنا الموافق للأصل فكأننا نقول: ثبت النقل ثم بعد ذلك نسخ الحكم والأصل في أحكام الشريعة أن لا يوجد فيها نسخ.

* **قوله: ويرجح موجب الحد والجزية على نافيهما:** كذلك لو تعارض خبران أحدهما يثبت الحرية والآخر ينفي الحرية فإنه يقدم الخبر المثبت للحرية؛ لتطلع الشرع للحرية، وكذلك لو تعارض خبران أحدهما يثبت الجزية والآخر ينفيها فإنه حينئذ يقدم خبر إثبات الجزية عند قوم، وآخرون يقولون: يقدم عدمه.

فقوله هنا: موجب الحد: لعلها موجب الحرية، وليست الحد لأن عندهم أنه لو تعارض خبران أحدهما يثبت الحد والآخر ينفيه فإنه يقدم نافي الحد لأنه حينئذ يكون شبهة والحدود تدرأ بالشبهات.

الخارج:

يرجح المجرى على عمومه على المخصوص، والمتلقى بالقبول على ما دخله النكير، ....

* **قوله: الخارج:** هذا هو النوع الرابع من أسباب الترجيح بين الأدلة المتعارضة: وهي الأمور الخارجية التي ليست من داخل الخبرين - اللفظيين المتعارضين - فلو قدر أن هناك عمومين تعارضا، فحينئذ يقدم الخبر الباقي على عمومه على الذي خصص بدليل آخر، مثال ذلك: جاءنا في الحديث: « **من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[1] صلاة هنا نكرة في سياق الشرط فتفيد العموم، ثم جاءنا في حديث آخر: «**لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس**»[2] هنا صلاة نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، فلو قدر أنه ذكر بعد صلاة الفجر أن صلاة العصر قد نسيها أو نام عنها، فحينئذ ماذا يفعل؟ تعارض عندنا خبران فنقول: «من نام عن صلاة أو نسيها» هذا لم يخصص أو مخصصاته قليلة بخلاف «لا صلاة بعد الفجر» فإنه قد خصص بأخبار كثيرة مثل: صلاة الجنازة، ومثل التخصيص بذوات الأسباب، ومثل التخصيص بمكة، ونحو ذلك فحينئذ نقول: يقدم الخبر الأول على الخبر الثاني لأن الخبر الأول لازال باقياً على عمومه.

* **قوله: والمتلقى بالقبول على ما دخله النكير:** لو وجد عندنا خبران أحدهما قد تلقته الأمة بالقبول كأخبار الصحيحين والآخر قد أنكره بعض العلماء فإنه يقدم الخبر المتلقى بالقبول لأنه بمثابة المجمع عليه.

---

(١) أخرجه البخاري(٥٩٧) ومسلم(٦٨٤).

(٢) أخرجه البخاري(٥٨١) ومسلم(٨٢٦).

وعلى قياسه ما قل نكيره على ما كثر، وما عضده كتاب أو سنة أو قياس شرعي أو معنى عقلي.

فإن عضد أحدهما قرآن والآخر سنة فروايتان.

* **قوله: وعلى قياسه ما قل نكيره على ما كثر:** كذلك يقاس على ما سبق ما لو وجد خبران أحدهما أنكره بعض العلماء - طائفة قليلة - والآخر أنكره طائفة كثيرة فإنه يقدم الخبر الذي قل نكيره على الخبر الذي كثر نكيره.

* **قوله: وما عضده كتاب:** كذلك لو تعارض خبران أحدهما قد عضده كتاب، والآخر لم يعضده كتاب، قدم الذي أيده ووافقه دليل من الكتاب، مثال ذلك: ما ورد في صلاة الفجر ففي بعض الأحاديث: «**أنه أمر بالتغليس في صلاة الفجر وكان يصليها بغلس**»[1] وفي حديث آخر قال: «أسفروا بالفجر»[2] وهنا تعارض خبران فقيل: بترجيح الأول لأنه مؤيد بقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

* **قوله: أو سنة أو قياس شرعي أو معنى عقلي:** كذلك لو كان أحد الخبرين قد سنده سنة أو قياس شرعي فإنه يرجح لذلك.

* **قوله: فإن عضد أحدهما قرآن والآخر سنة فروايتان:** لو كان الخبران المتعارضان أحدهما يسنده كتاب والآخر يسنده سنة فحينئذ أيهما يقدم؟ هناك ثلاث روايات عند الحنابلة: قول يقدم الخبر الذي عضده القرآن، وقول يقول بتقديم الخبر الذي عضده السنة، وقول يقول بتساويهما.

---

(١) أخرجه البخاري (٥٦٠) ومسلم (٦٤٦).

(٢) أخرجه الترمذي (١٥٤) والنسائي (١/ ٢٧٢).

وما ورد ابتداء على ذي السبب.

والعام بأنه أمس بالمقصود نحو: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] على ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

وما عمل به الخلفاء الراشدون على غيره عند أصحابنا، وأصح الروايتين عن إمامنا.

---

* قوله: وما ورد ابتداء على ذي السبب: كذلك لو قدر أنه تعارض خبران أحدهما ورد ابتداءً والآخر ورد على سبب فإنه حينئذ يقدم الخبر الذي ليس على سبب لاحتمال أن يكون الخبر الآخر مقتصراً على صورة السبب فقط.

* قوله: والعام بأنه أمس بالمقصود: كذلك يقدم العام على العام الآخر إذا كان أحد العمومين يتوفر أو يحصل منه المقصود من ذلك الحكم مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ فإن لفظ: (الأختين) عام يشمل ملك اليمين ويشمل الحرائر وحينئذ ظاهر هذه الآية تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين فتشمل بعمومها ما كان ملك يمين ثم قال تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ فحينئذ هذا الخبر الآخر يدل بعمومه على جواز وطء الأختين بملك اليمين.

فنقول: العموم الأول مقدم على العموم الثاني لأن مقصود الشرع نفي التشاحن بين الخلق، وحينئذ يقدم على الخبر الثاني.

* قوله: وما عمل به الخلفاء الراشدون على غيره: كذلك لو قدر أن هناك خبرين أحدهما قد عمل به الخلفاء، والآخر لم يعمل به الخلفاء فإن ما عمل به الخلفاء مقدم على غيره.

ويرجح بقول أهل المدينة عند أحمد وأبي الخطاب وغيرهما خلافاً للقاضي وابن عقيل.

ورجح الحنفية بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبي حنيفة قبل ظهور البدع.

وما عضده من احتمالات الخبر بتفسير الراوي أو غيره من وجوه الترجيحات على غيره من الاحتمالات.

---

* قوله: ويرجح بقول أهل المدينة: كذلك يرجح بقول أهل المدينة عند جماعة من العلماء.

* قوله: ورجح الحنفية بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبي حنيفة: وبعضهم يرجح بعمل أهل الكوفة، والترجيح بعمل أهل الكوفة على الأظهر أنه ضعيف لأنه لا يوجد من النصوص في الثناء عليهم مثل ما يوجد في أهل المدينة.

* قوله: وما عضده من احتمالات الخبر بتفسير الراوي: لو وجد عندنا خبر يحتمل معنيين أحدهما فسره الراوي بأحد المعنيين والآخر لم يفسره فإننا نقدم الاحتمال الذي فسره الراوي على الآخر، مثال ذلك: قول النبي ﷺ «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[1] يتفرقا هنا يحتمل معنيان:

الأول: التفرق بالأبدان.

الثاني: التفرق بالألفاظ بانتهاء عقد البيع، لكن ابن عمر وهو الراوي للخبر فسر هذا الخبر بأحد الاحتمالين وهو التفرق بالأبدان فكان إذا بايع بيعاً يريد إمضاءه فارق مبايعه وخطى خطوات، فحينئذ نرجح هذا التفسير على التفسير الآخر لأن الراوي أعرف بما رواه.

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٠٧) ومسلم(١٥٣١).

والقياسي:

أما من جهة الأصل أو العلة أو القرينة العاضدة.

أما الأول: فحكم الأصل الثابت بالإجماع راجح على الثابت بالنص،

---

* **قوله: والقياسي:** تقدم معنا القسم الأول من أقسام الأدلة المتعارضة وهي الأدلة اللفظية.

والقسم الثاني هو الأدلة القياسية، فلو تعارض عندنا قياسان، عندي قياس يدل على الجواز، وعندك قياس يدل على التحريم، فحينئذ تعارض قياسان، فما أوجه الترجيح بين هذه الأقيسة المتعارضة؟

* **قوله: أما من جهة الأصل أو العلة أو القرينة العاضدة:** أي أن هذه الأقيسة المتعارضة يمكن الترجيح بينها من جهة الأصل أو من جهة العلة أو من جهة القرينة العاضدة.

والقياس مبني على أربعة أركان: الأصل وهو محل النص الذي يقاس عليه، والفرع وهو المقيس، والعلة وهو المعنى والجامع بين الأصل والفرع، والحكم. مثال ذلك: قياس الزبيب على البر بجريان الربا بجامع الطعم والكيل، الأصل: البر، والفرع: الزبيب، والعلة: الطعم والكيل، والحكم: جريان الربا.

* **قوله: الأول:** يعني من أسباب الترجيح بين الأقيسة العائدة إلى الأصل فهناك أسباب كثيرة منها:

* **قوله: فحكم الأصل الثابت بالإجماع راجح على الثابت بالنص:** أي أنه لو كان حكم أحد الأصلين ثابتاً بإجماع والآخر ثابتاً بنص، فإن الأصل أن القياس المبني على أصل مجمع عليه مقدم على القياس المبني على أصل لم يجمع عليه ولو دل عليه النص.

والثابت بالقرآن أو تواتر السنة على الثابت بآحادها.

وبمطلق النص على الثابت بالقياس.

والمقيس على أصول أكثر على غيره بحصول غلبة الظن بكثرة الأصول خلافا للجويني.

---

* **قوله: والثابت بالقرآن أو تواتر السنة على الثابت بآحادها:** كذلك لو كان أحد الأصلين ثابتاً بدليل متواتر والآخر ثابت بدليل آحادي فإنه يقدم القياس الذي أصله ثابت بالتواتر على القياس الذي ثبت بدليل آحادي.

* **قوله: وبمطلق النص على الثابت بالقياس:** كذلك لو كان أحد القياسين أصله ثابت بالنص، والآخر ثابت بالقياس فإنه يقدم القياس الذي ثبت أصله بالنص، والصواب كما تقدم أنه لا يجوز إثبات أصل القياس بواسطة القياس وبالتالي فلا يلتفت إلى هذا السبب من أسباب الترجيح لأن أحد الدليلين المتعارضين لم يصح أصلاً.

* **قوله: والمقيس على أصول أكثر على غيره:** كذلك لو كان أحد الدليلين المتعارضين مبنياً على أصول كثيرة، والآخر مبني على أصل واحد فإنه يقدم القياس المبني على أصول متعددة، مثال ذلك: جاءنا في الحديث تحريم الربا في البر والشعير والملح فلو جاءنا إنسان وقال: الذرة نقيسها على البر ونقيسها على الشعير ونقيسها على الملح، وآخر قاس الذرة على أصل واحد فقط كالبطيخ مثلاً، قيل: القياس الأول مقدم لأنه مقيس على أصول متعددة بخلاف القياس الثاني خلافاً للجويني.

والقياس على ما لم يخص على القياس المخصوص.

وأما الثاني: فتقدم العلة المجمع عليها على غيرها.

والمنصوصة على المستنبطة. والثابتة عليتها تواتراً على الثابتة عليتها آحاداً.

* **قوله: والقياس على ما لم يخص على القياس المخصوص:** كذلك لو كان أصل القياس الأول باقياً على عمومه، وأصل القياس الثاني قد خص فإنه حينئذ يقدم القياس المبني على أصل باقٍ على عمومه، مثال ذلك: جاءنا في الحديث: «النهي عن المزابنة»[1] لكنه خص في: «العرايا»[2] فلو جاءنا إنسان وقال: أقيس بيع الخوخ الرَّطِب بالخوخ المجفف على المزابنة، وقاسه آخر على أصل آخر لم يخص فإنه حينئذ يقدم القياس الثاني لأن أصله لم يخص.

هذا كله من أسباب الترجيح بين الأقيسة بحسب الأصول، وكذلك في العلل يقدم القياس الذي تكون علته أقوى فتقدم الأقيسة المبنية على أوصاف ثبتت عليتها بأدلة متواترة على الأقيسة المبنية على أوصاف ثبتت عليتها بأدلة آحادية.

* **قوله: فتقدم العلة المجمع عليها على غيرها:** أي لو تعارض قياسان أحدهما علته مجمع عليها، والآخر لم يجمع على علته، فإنه يقدم القياس الذي علته قد أجمع عليها، ولو كانت علة القياس الثاني قد ثبتت بدليل آخر.

* **قوله: والمنصوصة على المستنبطة:** أي يقدم القياس الذي علته منصوصة سواء كانت صريحة أو ثبتت بالإيماء على ما علته مستفادة بالاستنباط كالدوران والمناسبة.

* **قوله: والثابتة عليتها تواتراً على الثابتة عليتها آحاداً:** أي تقدم العلة التي ثبتت بخبر متواتر على التي ثبتت بخبر آحاد.

---

(١) أخرجه البخاري(٢١٧١) ومسلم(١٥٤٢).

(٢) أخرجه البخاري(٢١٧٣) ومسلم(١٥٣٩).

والمناسبة على غيرها. والناقلة على المقررة.

والحاظرة على المبيحة.

ومسقطة الحد وموجبة العتق ....

* **قوله: والمناسبة على غيرها:** المراد بالمناسبة: التي يحصل من ترتيب الحكم عليها مصلحة فتقدم العلة المناسبة على غيرها من العلل، كالعلل الشبهية والعلل الطردية.

* **قوله: والناقلة على المقررة:** كذلك تقدم العلة الناقلة عن حكم الأصل كما لو كانت مقتضية لوجوب أو لتحريم على العلة المقررة لحكم الأصل كما لو كانت تقتضي الإباحة.

* **قوله: والحاظرة على المبيحة:** كذلك لو تعارض قياسان علة أحدهما حاظرة وعلة الآخر مبيحة قدم القياس الذي علته حاظرة احتياطاً للشرع ولقوله: « **دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[1].

* **قوله: ومسقطة الحد:** كذلك تقدم العلة المسقطة للحد على المثبتة له، لتطلع الشرع إلى إسقاط الحدود ما لم يقم موجبها، ولأن الحدود لا تثبت مع الشبهات.

* **قوله: وموجبة العتق:** كذلك لو كانت إحدى العلتين موجبة للعتق والأخرى غير موجبة له قدمت العلة الموجبة للعتق على العلة غير الموجبة له، لتطلع الشرع للعتق .

---

(١) أخرجه الترمذي(٢٥١٨) والنسائي(٣٢٧/٨) وابن حبان(٧٢٢) والحاكم(١٥/٢).

والأخف حكماً على خلافٍ فيه كالخبر.

والوصفية للاتفاق عليها على الاسمية.

والمردودة إلى أصل قاس الشرع عليه غيره، كقياس الحج على الدين، والقبلة على المضمضة.

والمطردة على غيرها إن قيل بصحتها.

---

* **قوله: والأخف حكماً:** كذلك تقدم العلة التي يخف حكمها ولا يكون فيها تشديد، على العلة التي يحصل بها تشديد على الناس.

* **قوله: على خلافٍ فيه كالخبر:** أي على خلاف في هذه الأمور الثلاثة السابقة، والخلاف في ذلك مماثل للخلاف الحاصل في التعارض بين الأخبار المسقطة للحدود، أو الموجبة للعتق، أو الأخف للحكم، كما تقدم في أسباب الترجيح بين الأدلة اللفظية المتعارضة.

* **قوله: والوصفية للاتفاق عليها على الاسمية:** كذلك لو تعارض قياسان علة أحدهما وصفية مثل قولك: طعم، والآخر علته اسمية مثل قولك: اسمه بر، فإنه تقدم العلة الوصفية على العلة الاسمية.

* **قوله: والمردودة إلى أصل قاس الشرع عليه غيره:** كذلك لو كانت إحدى العلتين مردودة إلى أصل قاس الشرع عليه غيره فإنها مقدمة على الأصل الذي لم يقس الشارع عليه، مثال ذلك: لو قال إنسان بأن الحج يُقضى عن الميت قياساً على الدَّيْنِ، وقال آخر: الحج لا يقضى عن الميت قياساً على الصلاة، فإنه حينئذ يقدم القياس الأول؛ لأننا قد عهدنا من الشارع قياس الحج على الدين.

حكمها معها في جميع المحال، على العلة المنقوضة، إن قيل بصحة العلة المنقوضة، إما إذا قيل بعدم صحة العلة المنقوضة فلا يصح أصلاً معارضة المضطردة بها.

* **قوله: والمضطردة على غيرها إن قيل بصحتها:** أي التي لم يتخلف

والمنعكسة على غيرها إن اشترط العكس.

والقاصرة والمتعدية سيان في ثالثٍ.

ويقدم الحكم الشرعي أو النفي على الوصف الحسي الإثباتي عند قومٍ، وقيل: الحق التسوية.

---

* **قوله: والمنعكسة على غيرها إن اشترط العكس:** كذلك تقدم العلة المنعكسة وهي التي لا يوجد الحكم إلا بوجودها على العلة غير المنعكسة وهي التي يوجد الحكم في بعض المحال بدون وجودها.

* **قوله: والقاصرة والمتعدية سيان في ثالثٍ:** العلة القاصرة هي التي ليس لها فروع، والعلة المتعدية هي التي لها فروع، إذا تعارضت علة قاصرة مع علة متعدية ففيها ثلاثة أقوال: القول الأول: تقدم القاصرة. والثاني: تقدم المتعدية. والثالث: أنهما سواء؛ وهذا الخلاف على القول بصحة التعليل بالعلة القاصرة.

* **قوله: ويقدم الحكم الشرعي:** كذلك يقدم التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالوصف الحسي، مثال التعليل بالحكم الشرعي أن تقول: لا يجوز بيعه، فلا يجوز رهنه، فقولك: لا يجوز بيعه، هذا حكم شرعي عللت به وجعلته علة بعدم جواز الرهن.

* **قوله: أو النفي...:** كذلك يقدم الحكم المنفي على الحكم الإثباتي لأن النفي أقوى من الإثبات.

* **قوله: وقيل الحق التسوية:** أي بين هذه الأشياء، وكأن المؤلف اختار ترجيح الإثباتي على النفي، والوصف الحسي على الحكم الشرعي لأنه إذا قال: عند قوم، أو في قول، فمعناه أن الراجح خلاف ذلك.

والمؤثر على الملائم.

والملائم على الغريب، والمناسب على الشبهي.

---

* **قولـه: والمؤثر على الملائم:** كذلك يقدم الوصف المؤثر على الوصف الملائم، والمراد بالمؤثر: الذي ثبت في الشارع اعتبار عين الوصف في عين الحكم، أما الملائم فهو الوصف الذي ورد من الشارع اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أو ورد اعتبار عين الحكم في جنس اللفظ.

* **قولـه: والملائم على الغريب:** كذلك يقدم الملائم على الغريب، والمراد بالغريب: هو الذي ورد من الشارع اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم.

* **قولـه: والمناسب على الشبهي:** كذلك يقدم الوصف المناسب على الوصف الشبهي، والوصف المناسب هو الذي إذا رتب الحكم عليه اقتضى مصلحة، أما الشبهي فهو المتضمن للمصلحة وإن لم يكن مصلحة في نفسه، مثال المناسب: إقامة الحد على الزاني، هذا وصف مناسب لتشريع الحكم، والوصف الشبهي مثل: تعليق الشارع قصر الصلاة بالسفر، فالسفر محتوٍ على المناسبة وإن لم يكن مناسباً في نفسه.

وقد تتعارض أسباب الترجيح فيكون مع الدليل القياسي ثلاثة أسباب للترجيح، واللفظي خمسة أسباب للترجيح فحينئذ العبرة بما غلب على الظن لأن أسباب الترجيح لا يلتفت لعددها فقط، لأن بعضها أقوى من بعض في تغليب الظن.

وتفاصيل الترجيح كثيرة، فالضابط فيه أنه متى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلي أو اصطلاحي، عام أو خاص، أو قرينة عقلية، أو لفظية، أو حالية، وأفاد ذلك زيادة ظن رجح به.

وقد حصل بهذا بيان الرجحان من جهة القرائن.

والله سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم.

---

* **قولـه: وتفاصيل الترجيح كثيرة فالضابط فيه:** أي الضابط في أسباب الترجيح أنه إذا وجد مع أحد الدليلين المتعارضين دليل أو قرينة أو سبب يرجحه ويزيد غلبة الظن به فإنه حينئذ يرجح به سواء كان أمراً نقلياً أو اصطلاحياً، سواءً كان أمراً عاماً أو خاصاً، سواء كان قرينة عقلية عائدة إلى العقل أو إلى ذات اللفظ أو إلى أحوال الناس أو إلى أحوال الرواة أو نحو ذلك، وأفاد ذلك زيادة ظن فإن ذلك يرجح به.

وبالأمر الأخير نتعرف النوع الثالث من أنواع أسباب الترجيح بين الأقيسة وهو الترجيح بحسب القرائن.

*****

خاتمة الشرح

نسأل الله عز وجل أن يرزقنا وإياكم العلم النافع والعمل الصالح، وأن يجعلنا وإياكم هداة مهتدين، وأن يصلح أحوال الأمة.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

*****

انتهى

الحمد لله رب العالمين

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضــــــــوع	الصفحة

الموضــــــــوع	الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة